بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

ذاتيات!!

ذات يومٍ وجدتني على حين غرّة خارج العراق بلدي المحاصر من كلّ جانبٍ.. وجدتني في مدينة عمّانَ في الأردنَ. وكانت هي نفسة الصعداء التي جِبْتُ معها الحاصل الفكري في مكتبات هذه المدينة والذي انقطع عن بلدي سنوات طوال.. فكنت أتقلّب هنا وهناك بين هذه المكتبة وتلك وصرت أنتظر افتتاح المكتبة المركزية صباح كلّ يوم مع المنتظرين.

وما كانت همّتي مع الكتب إلاّ همّةَ الذي بيده مشرطٌ عزّ أن يكون بيد الآخرين.. أفما كنت قصدياً؟! ولقد كنت فهمت عن الفكر القصدي ما يجعل كلّ المضامين في القراءات على اختلافها تكبر أمام عيني بحقيقتها الكامنة خلف الجمل والألفاظ، وصار روح كلّ كاتب كأنه معي نبضاً بنبضٍ، ونفساً بنفس، أستشعرُ مكمن الحيرة عنده مع كلّ فكرة وأنظر إلى حسن تخلّصه مع كلّ عثرة، وما أكثر ما عجبتُ من جميل ما التفت أو غريب ما راوغ أو عبث، بل وما أكثر ما نظرت إلى كذبه إن حاول التعمية أو إلى تدليسه إن رأى التغطية أو حتى إلى غفلته إن مضى عنه الصدق.. وأصبحت مع هذا المشرط القصديّ القوي أنتفض مع كلّ فكرةٍ من رأسٍ عبقريّ أو ومضةٍ من مفكّر ملحميّ أو شاردةٍ من مغمورٍ زكيّ أو غبي!! .. وقد كنت ولا زلتُ في حالٍ ذهبت عني معها كلّ سكينةٍ ملتمسةٍ، وكلّ أناةٍ مبتغاةٍ، بل وكلّ تؤدةٍ مرادة حين ما يكون الحين حكمةً مستفادةً أو رأياً عتيداً!!.. كنت في عالم الفكر المتنوع وبيدي المشرط القصدي حسلساً حسلسية المكلوم طراً فما أشدّ وجعه وأصمّ صراخه حتى حين يُقصد له بالراحة والرَوح!!. كنت بين أرجاء ذلك العالم في قلقٍ وأي قلق وحميّة وأيّ حميّة فلا فتٌّ مثبطٌ من كثرة المَصارع ولا نيلٌ مذلٌّ من رهيب المعارك.. وهي معاركٌ تستمرّ مع الساعات بله اللحظات ومن كلّ الجهات!!

وهكذا من عنوان إلى آخر (في سمومٍ وحميمٍ وظلٍّ من يحمومٍ لا باردٍ ولا كريم) لأجل ضغط كلّ (الجديد - العتيق) المستحدث من عصارات جهد جنازير الاعتباط الفكري الرهيبة الذي إن منعته عني في بغداد عاديات الحصار العار فقد أفاضت عليّ به في عمّان عاديات (الانفتاح!!) النار..

ووقع بيدي العديد من هذا الجديد، وكانت هناك أسماء وأفكار كثيرة جداً ملأتُ منها جعبتي وحزمت بها حقيبتي!! وعدت من ثمّ أدراجي إلى بلدي.. وفي رأسي صورةٌ محدّدةٌ عن ما وصل إليه التنظير الفكري العام

وإن كانت هي مجتزئة على قدر مساحة الزمن القليلة التي أمضيتها هناك..

وقدِمتُ من ثمّ إلى صديقي وأخي العالم النيلي رحمه الله بجعبتي هذه، وبسطتها بين يديه كهدية إزعاجٍ ليس إلاّ!! وكان من هذه الجعبة كتاب (القرآن والإنسان) للسوري محمد شحرور، وكتاب (مفهوم النصّ) لحامد نصر أبي زايد المصري والذي اقتنصته حال عودتي من أحد باعة الكتب في شارع المتنبي في بغداد واهتممت به تأثراً بما أدار رأسي من فوضى الفكر في عمان!! وطلبت من النيلي رحمه الله أن يدلوا بما عنده في كذا وكذا من هذه الآراء المبثوثة في هذين الكتابين وفي غيرهما من كتب منظري الرهاب العلماني الغشيم الذي فاق سلفه الديني صلفاً وتميّز عنه إرهاباً وفوضى.. ولقد قلتُ (سلفه ولم أقل نظيره!!) فلأنَّ هذا القمل من ذاك البغل!!، فإمّا القملُ فهو مؤذٍ جداً، وأما البغل فلا زال يفرّخ قملاً كلّ يومٍ فمن له وقد فرّ سارحاً عن مرعاه؟، على أنه لا زال يرفس نفسه ويمرّغُ وجهه ويحكّ أنفه ويهشّ بذيله، ولعلّه جنّ من نكد القمل. ألا ليته يعلم أن ما به من قملٍ قد حلّ بنا إذ منه العدوى عسى أن يمنّ علينا بأوبةٍ إلى حيث مأمنه لعلّ صاحبه يحنّ عليه بالنبش والتنظيف!!

وكان هو حواراً بيننا امتدّ بعيداً ورَبَت منه أفكارٌ أخرى لم تتعدّ في حسابي حينها عقلين يتيمين.. وانتهى من بعدُ الأمرُ!!

وفي ذات يوم عقب عامين من رحيله إلى الملأ الأعلى مرضياً عنه بإذن الله جاءني أحد أصدقائي الأعزاء بنبأٍ عن أوراقٍ تركها العالم كان يحسب أن لديّ نسخة منها.. وعجب أنني لا أدري بها.. وإذا هي تتحدّث عن هذا الإزعاج الثقافي الذي أهديته إيّاه..

ومع أنه كان حديثاً مزيلاً بالتحية لي أنا الغرّ المسكين بما يوحي أنه قد كتبه استجابةً لما طلبته منه من رأيٍ عن مستحدثات الأفكار للاعتباطيين لكنه نسي على ما يظهر أن يتقدّم به إليّ حينها في زحمة ما كان فيه من حمية البحث والتأليف ومظنّة السقم والنزيف ، ألا رحمه الله..

وعكفت على هذه الأوراق قارئاً دارساً متأملاً حتى استقرّ عزمي على طباعتها من لحظتي بعد قليلٍ من التعديل اللازم والتهميش الذي لا بدّ منه للقارئ الكريم، وبعد الاستقرار على عنوان محدّد يلائم المضمون.

نأمل أن يتفضّل القراء الكرام بدراسة هذا الكتاب الصغير، فهو موجزٌ وافٍ يرسم الخطوط البارزة للمفاهيم القصدية وعلاقتها بالمفاهيم الأخرى، كما أنه يوضّح بعض الأفكار المهمة جداً والخاصة بالصلة الفريدة بين الخالق والمخلوق ، في صياغةٍ منطقية مستندةٍ إلى النصّ المقدّس في أسلسها أولاً ومنقطعة النظير في بساطتها وقوّتها وعمق مغزاها آخراً.

وفي ختام القول فإنّي أتقدّم بالشكر وافراً إلى هذا الأخ العزيز الذي أوصل إلي مخطوطة هذه الكتاب والى كلّ الاخوة الذين أمدونا بالعون في إخراجه.. لهم جميعاً جزاء الحسنى بإذن الله..

وعسى خيراً يراد!!

ومن الله التوفيق

فرقان الوائلي

بغداد

٢٣ رمضان ١٤٢٣ هـ

انغلاقٌ ثقافي بدلاً من الانغلاق الديني

إذا كنتَ قد اطلعت على هذه المقدمة[١]، فانظر إذن أخي القارئ إلى البداية التي يبتدأ بها أبو زايد كتابه (مفهوم النصّ .. دراسة في علوم القرآن) . حينما يستشهد تباعاً في خمسين صفحة بأقوال (ابن خلدون) وحده. فلا يسمع ولا يرى ولا يحسّ أحداً سواه، وذلك لأجل إثبات دور الكهانة في عملية الوحي!!.

يفعل ذلك خلافاً للنص القرآني الذي ألغى دور الكهانة ... النصّ الذي يدّعي أبو زايد أنه يحاول معرفة مفهومه وتحديد عناصره الدلالية بلا مؤثراتٍ خارجية!!.

ويزعم أبو زايد إنَّ تفسير الوحي سيكون محالاً ما لم نؤمن بالعنصر المشترك بين الوحي والكهانة!!

إذن فأبو زايد يعيدنا ثقافياً إلى الوراء ويريد منا أنْ نكرّر ما قاله أمية بن خلف عن محمد (ص) أنه كاهن.. ولكننا سنقول ذل ك بأسلوبٍ ثقافيٍّ جديدٍ وتحت عنوان

---

(١) المقصود مقدمة كتاب (مفهوم النصّ) لحامد نصر أبو زايد.

(انفتاح مفهوم النصّ)، وعن طريق المؤسسة الثقافية التي تريد اختراق المؤسسة الدينية المنغلقة!.

أشهد شهادة حقٍ إنَّ المؤسسة الدينية منغلقةٌ، وأن أصولها هي أصول الكفر عينه.. ولكنّي أشهد أيضاً أنَّ انفتاح أبي زايدٍ هو شرٌّ من عمل المؤسسة الدينية وزيادة في الكفر إلى حدّ الطغيان!.

ذلك لأنّ النصّ يبقى مشتركاً في الحوار مع المؤسسة الدينية المنغلقة، بينما يريد أبو زايد إلغاء مفهومه كلياً، بل وإهماله وتجزئته باسم الانفتاح.

الحمد لله الذي جعلني في هذا الزمان ولاحظت نتائج الاعتباط حيث بدأ يشهد بعضه على بعضٍ بالكفر ويكشف بعضه زيف بعض. نعم .. يا أبا زايد فإني أرفض أنْ أردّد ما قاله الجلف البغيض بن خلف ولو صدر عن مؤسسة ناسا للفضاء، وليس فقط من حضرتكم وحضرة البارع ابن خلدون. ذلك لأنّي أجد الوحي مختلفاً عن الكهانة اختلاف النقيض مع نقيضه.

لقد تخلّى أبو زايد فور ابتداءه البحث عن هدفه المزعوم في تحديد مفهوم النصّ . وهذا ديدن كلّ مسرفٍ مرتاب . ودخل فيما دخل فيه السلف من محاولاتٍ لتفسير الوحي، بينما اللازم على كلامه ومقدماته التي تشبه حبائل

الشـيطان أنْ يبقـى فـي الـنصّ، وأن لا يتـرك الآيـات الصـريحة فـي إلغـاء دور الكهانـة والتـي لـم يـأت بهـا قـط عامداً متعمداً لا شكّ في ذلك.

والآن فقد ذهبت أتعاب أبي زايد هباءً من الطرفين! فـالكفرة لا يحتـاجون إلـى تبرير أميـة بـن خلف وأقوال ابن خلـدون، والمؤمنـون يكفـرون أصـلاً بمـن أهمـل جـزءاً مـن النصّ بحجة الانفتاح، والنـاتج واحد. فـأبو زايد يكدّ ويتعب بلا طائلٍ.

لقد كان حكم أبي زايد على النصّ حكماً عقلياً مسبقاً ذاتـيَّ المنشـأ أسـوةً بكلِّ الـذين قـاموا بـإغلاق مفهومـه، بـل ومتابعةً للذين بنوا أفكارهم وفق الأسلوب الانتقائي لبعض النصوص دون بعضها الآخر.

لمـاذا إذن يأخـذ علـى السـلف انغلاقهـم فـي تحديـد مفهوم النصّ إذا كان لا يتورع هو عن فعلهم فينكر وجود جبـل اسمه (قـاف) ويـزعم أنّـه جبلٌ أسطوري؟ فهل ارتقى أبو زايد في الأسباب وشاهد السبع الطباق وتأكّد من خلو الملكوت من جبل قـاف؟ وبمـاذا يختلـف حكمـه عن حكم الأصـوليين فـي اتجـاههم العقلـي فـي التفسـير؟ بـل بمـاذا يختلف عن العسكريين الذين قال فيهم (أنهم سيطروا على مقاليـد الحكـم فـي العـالم الإسـلامي وقـاموا بتضـخيم القـوّة

وتهوين دور العقل الثقافي وهم يمثّلون الديكتاتورية..)[1]. إذ يرى إنَّ هذا هو الذي جعل النصّ يتحوّل من نصّ إلى مصحف ومن دلالة إلى شيء.

لكن المعلوم إنَّ ذلك قد حدث فور رحيل النبي (ص)، بل قبل رحيله وانبثق فور رحيله صراعُ سياسي وصراعٌ آخرٌ حول كتابة النصّ وصراعٌ ثالثٌ حول تنزيله أعقبته حرب التأويل مباشرةً.

ولا يستطيع أبو زايد أنْ يبدأ من هناك شأنه شأن كلّ المتشدقين الجدد الذين لا يملكون الحلّ اللغوي، ولا يملكون الشجاعة للبدء ببحث الموضوع من جذوره بقدر ما يملكون من شجاعةٍ فائقةٍ لإخراج النصّ من حيز التقديس ليقولوا فيه ما شاءوا.. إنهم يبدءون دوماً من فتراتٍ لاحقةٍ عن فترة الصراع الأولى، والتي تمّ فيها وضع أسس التأويل، وهي الصفحة التي حذّر منها القرآن.

لقد كان مفهوم النصّ تابعاً لمواقفَ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ، وليس تابعاً لرؤياً عقائديةً. وأبو زايد يدعونا لفهم

(١) مفهوم النصّ/ ١٣.

النصّ وفق ظروفنا الراهنة، وان لا نتوقف عند حدود التفسير السلفي.

ولكن هذه الدعوة لا تختلف بشيء عن عمل الأصوليين والسلفيين. فهم دوماً يقومون بهذا الدور في إضفاء مفاهيم متجدّدة على النصّ خدمةً لأصولهم.

فالعسكريون والرجعيون الذين ذكرهم يقومون باستخدام النصّ لمفاهيمهم الجديدة والمتجدّدة حسب الظروف، لكنه يبقى مقدساً عندهم لأنه يؤيدهم في كلّ الأحوال بما تسمح به الطرائق الاعتباطية المستخدمة لفهم النصّ لغوياً، بل وتكرّس هذه الطرائق اختلافاتهم ولو بلغت حدّ التناقض.

يدعونا أبو زايد إذن إلى إخراج مفهوم النصّ من حدود (المقدّس) فقط ليكون خاضعاً للتأويل في مدرسةٍ ثقافيةٍ جديدةٍ خارج المقدّس .. وإذن فما الفرق بينه وبين هؤلاء؟.

الفرق هو أنه شجاعٌ جداً فيما يخص مفهوم النصّ خارج حدود التقديس، ولكنه يفقد شجاعته حينما يتعلق الأمر برجال الدين. إذ لا يفتأ يبرّر لهم عملهم كلّ حينٍ بمبرراتٍ لا صلة لها بالواقع التاريخي. ومنها زعمه أنّهم جمعوا التراث جمعاً لإحباط المحاولات الصليبية وكانت

غايتهم مجرّد الجمع!!. ويعتبر ذلك الجمع إذا قرأناه قراءةً متأنيةً هو السبب لما سمّاه بالتشويش الأيديولوجي.

لقد فاته إنَّ هذا التشويش إنما وقع من قبل الفئات العسكرية والرجعية القريشية ومن حالفها أبان عصر النبوة، وظهرت ثماره فور رحيل النبي واستمرّ الصراع حول كتابة النصّ والصراع حول تأويله في تلك الحقبة المتقدمة[١]. واستمر هذا الصراع طيلة الفترات اللاحقة وإلى اليوم.. فأين ذلك من الحملات الصليبية التي جاءت بعد أكثر من سبعة قرون من عصر النبوة في أقل تقدير؟.

كما أنه يبرّر لهم عملهم من جهةٍ أخرى في صفحة (٦) من كتابه حينما يعلن أنهم عاشوا عصرهم واجتهدوا وأسسوا علوماً!.

نسأل: لماذا لا يستقر أبو زايد على رأيٍ واحدٍ بشأن السلف؟

الجواب: هو في أنه لا يقدر على ذلك شأنه شأن كلّ الكتاب المعاصرين والمحدثين.. لأنهم في واقع الحال ليسوا إلا جزءً من المؤسسة الاعتباطية بكافة أقسامها سواء

---

(١) راجع كتابنا البحث الأصولي ـ المسألة (٥٣)

السلفية أو الأكاديمية أو الثقافية العامة. فهذه المؤسسات تشترك بمبدأ جوهري هو غياب الحلّ اللغوي وما يترتب عليه من تعددية التأويل. وما الصراع بين هذه الأقسام إلاّ صراعاً لمراكز القوى. فهو تأويلٌ لا يمت بصلةٍ إلى مراد الله تعالى من النصّ، إذ يحاول كلّ قسمٍ مؤسساتي منها الاستحواذ على النصّ وجعل الجماهير متابعة له فيما تقول.

Comment [P١]:

إذن فموقفنا الذي تساءل عنه بعض الأخوة من أبي زايد وصادق جلال العظم وسلمان رشدي في نقدهم للأصولية والسلفية هو مثل موقف حذيفة بين اليمان (رض) من اليهود والنصارى حيث قال في مزحةٍ بلاغيةٍ لعمر بن الخطاب حينما سأله: كيف أصبحتَ يبن اليمان؟ فقال: أصبحتُ أكره الحقّ وأحبّ الفتنة وأشهد بما لم أرَ وأصدّق اليهود والنصارى..الخ. فذكر عشرة أشياء يوجب كلّ منها إقامة الحدّ عليه، فهمّ به عمر لولا علي (ع) الذي فسّر له كلّ ذلك لغوياً: فكان يشهد بصدق اليهود والنصارى في قولهم بعضهم لبعض على ما حكاه القرآن:

(وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب)

البقرة آية ١١٣

نعم.. نحن نشهد إنَّ ما يقوله هؤلاء بشأن المؤسسة السلفية هو حقٌّ، ونشهد إنَّ ما تقوله المؤسسة هذه بشأنهم هو حقٌّ أيضاً. فالاعتباط اللغوي والتفسيري إنما يكشف بعضه بعضاً ويبطل بعضه بعضاً.

فالمؤسسة السلفية عند أبي زايد منغلقةٌ، وقامت بدور تخريبي لفهم النصّ حينما يدعو إلى تجاوز تأويلها إلى تأويلٍ جديدٍ، وهي مجتهدةٌ وقد أسّست علوماً متنوعةً تلائم عصرها وظروفها حينما يريد تبرير هذا التجاوز وإعطاء سبب معقول للبدء بالتأويل الجديد، وهذا هو عين الاعتباط. فإذا كانت قد أسّست علومها واجتهدت فيجب أنْ تبقى تلك المبادئ هي الدعامة الثابتة لأيِّ تأويلٍ متجدّدٍ لمفهوم النص، وإذا كانت على العكس من ذلك قد أغلقت مفهوم النصّ فعلينا إذن أنْ نعترف أنَّ ما اجتهدت فيه لم يكن ملائماً حتى للعصر الذي كانت فيه، لأنّ الانغلاق لا يكون حسناً في زمانٍ وسيئاً في زمان آخر!.

إنَّ أبا زايد لن يستقر على رأي ولا يريد أنْ يستقر ولا يريد فهماً للنص بما هو نصّ مستقلاً عن آراء الرجال وتأويلات الرجال كما تحسب أخي القارئ وكأن الشوق قد قتله لمعرفة مراد الله من النص، بل كلّ ما يريده هو إبدال رجال برجال!

وما شطّت بك الأرض ولكن نُقلتَ من السواد إلى السواد

يريد أبو زايد نصاً مفتوحاً يمكنه أنْ يتحاور معه بشأن هذا الواقع ليحوله إلى واقعٍ (مرسوم سلفاً) في ذهنه لا علاقة له بالواقع الذي يرسمه النصّ ناتجاً محتوماً لفهمه مستقلاً عن آراء الرجال!

إذن فهو يخالف مراد الله من أول لحظة ويشارك الخصم في ما فعله من أول خطوة. بيد أنّه لا يكتفي هو و(العظم)[1] وبعض الأمثال من النشاز الثقافي بذلك، بل يريدون إخراج النصّ من حدود المقدّس أيضاً. وفكرته هذه هي ذاتها فكرة المؤسسة الثقافية الغربية والمأخوذة أصلاً من السلفيين بشأن الدلالة اللغوية. فالنص العام عندهم لا علاقة له بالمؤلف أو الكاتب وإنَّما هو ملكٌ للمتلقي يفترض أنّه قادرٌ على التحاور معه واستخدام طرائق المجاز والترادف لتحديد المفهوم الذي يرغب فيه، مما يؤدي إلى قتل الوحدة الموضوعية للنصّ كاملاً لأنه يعامله على صورة عبارات مستقلة بعضها عن بعض كما أقرّ بذلك علماء اللغة مرغمين.

---

(١) صادق جلال العظم/مؤلف كتاب (نقد الفكر الديني).

ينبغـي لأبـي زايـد إذا أراد تحديـد مفهـوم الـنصّ أو عناصر العملية التأويلية أنْ يأت أولاً بحلٍ لغويٍ مختلفٍ .. الأمر الذي لا يقدر عليه.

إذن لا يمكنه لا هو ولا جلال العظم ولا أشباههم من الخروج من دائرة السلفية شاءوا أم أبوا ، وسواء انتموا إلى مؤسسة ثقافية غربية أو غيرها فهم سلفيون رغم أنوفهم.

من جانبٍ آخر فإن لهؤلاء قراءات متنوعة في التراث والأدب ولكنهم جهلاء تماماً بأهمّ عنصرين لتحديد مفهوم النصّ هما اللغة والعلم الطبيعي.

فالنصُّ ليس إلا لغةً تتحدّث عن موجوداتٍ ومفاهيمَ وأشـياءَ مرتبطـةٍ بعلاقـاتٍ وجوديـةٍ. فلكـي تنكشـف دلالـة النصّ لا بدّ من حلٍّ لغويٍّ أولاً مع معرفةٍ شاملةٍ بآخر ما توصلت إليه علوم الطبيعة، لأنه يفترض أنَّ النصّ الذي يُتعامـل معـه هـو نـصّ إلهـي ولـيس روايـةً أو قصـيدةً بشـريتين. والـنص الإلهـي ينطـوي أكيـداً علـى علاقـات وجودية للأشياء تفوق ما هو مكتشفٌ في علوم الطبيعة.

لكن هؤلاء سيرفضون بكلِّ تأكيد هذا الفرض المجرّد لأنّ لـديهم حكمـاً مسـبقاً فـي إنكـار سـماوية الـنصّ. وهـذا

بمفرده يدلّ على أنّهم يقولون ما لا يفعلون و(يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك)[1]. حيث يظهر نكران سماوية النصّ مسبقاً لديهم من خلال كافة النماذج الاعتباطية التي يذكرونها والتي سنأتي على بعضها.

وإذا كان المرء يحكم على النصّ أنّه نصّ بشري مسبقاً فلماذا العناء والمكابدة في إخضاعه للتحليل؟ إذ الغاية من ذلك كله هو تلك النتيجة والمسلّم بها عندهم مسبقاً؟

كلا.. فهؤلاء لهم واجب يشعرون بضرورة القيام به، وهو حمل الناس على إنكار سماوية النصّ.

لكني كنت قد قلت مراراً وتكراراً إنَّ طرائق اللغة فاشلةٌ في معالجة النصّ البشري نفسه فكيف بالنص الذي (يُحتمل) أنْ يكون إلهياً؟.

فإن تطبيق تلك الطرائق لن يؤدي إلى إثبات بشرية النصّ كما لا يؤدي إلى إثبات سماويته على حدّ سواء..

---

(١) مقطع من آيةٍ قرآنيةٍ كريمةٍ : (..يقولون هل لنا من الأمر من شيء، قل إنَّ الأمر كلّه لله،يُخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك، يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا..)

آل عمران آية ١٥٤.

وفي هذه الحالة تثبت سماوية النصّ قهراً من خلال أنَّ كلّ المتحذلقين لم يأتونا بقرآنٍ غير هذا باستثناء بعض الحمقى (كالباب البهائي) الذي جاء قرآنه مسخرةً من مساخر اللغة[1].

أما فشل الحلول اللغوية ونظريات المعنى القديمة والحديثة في تحديد مفهوم النصّ فهو أمرٌ غنيٌّ عن البيان. وقد أقرّ به بكلِّ ارتياح أكابرُ علماء اللغة في الغرب وإنْ كان الأصوليون قد سكتوا عن الأمر وكتموه. ولكن الناسَ لا يعلمون جلية الأمر ولا يدرون بوجود مشكلةٍ لغويةٍ، وبعضهم لا يدري للآن أنَّ اللغة لا زالت لغزاً لم تفك أسراره بعدُ.

وهم يحسبون أنَّ ما يقوله لهم المفسرون هو الحقّ وإنْ اختلف وخالف بعضه بعضاً. وما ذلك إلا لانتشار الأمّية بين أوساط المثقفين، وإنها لأميةُ الوعي لا أمّيةُ القراءة والكتابة.

---

(١) انظر البابية في التاريخ/ عبد الرزاق الحسني . مثبت في آخره سور من قرآن البهائي. المؤلف

إنَّ اللغة عند أبي زايد والعظم وغيرهما تعمل بذات المنظومات التي تعمل بها عند السلف، إذ لا يوجد لدى هؤلاء حلٌّ لغوي بديلٌ عن الحلّ السابق.

وأمّا العلوم الطبيعية فإنّهم ما اختاروا العلوم الإنسانية إلا لخوفهم، بل لفشلهم في العلوم الطبيعية. فإن العلوم الإنسانية ليست غنية عن العلوم الطبيعية كغنى العلوم الطبيعية عن الإنسانية!.

وهذا نوعٌ آخر من الجهالات التي ما زالت لها آثارٌ في الغرب فضلاً عن الشرق، والعالم العربي منه خصوصاً. حيث يكتفي هؤلاء بدراساتهم معتقدين أنهم في غنىً عن العلوم الطبيعية فزادهم الله جهلاً على جهلهم. ولذلك يأتي إنكار هؤلاء لما تأباه عقولهم كإنكار أي جاهلٍ للحقائق العلمية حينما يصطدم بها لأول مرّة.

وألاّ .. كيف يحكم أبو زايد على جبل قاف أنه أسطورةٌ بعد تأكيد النصّ نفسه عليه قرآناً وسنةً؟ فهو بهذا الحكم يردّ على النبي (ص) وعلى الإمام علي (ع) وعلى جميع الصحابة الذين ذكروا هذا الجبل مثلما يردّ على القرآن حيث خصّص سورة باسم قاف، فهل الادعاء بأن (قاف) أسطورة هو مفهومه الجديد للنص؟

فـي مدينـة النجـف الأشـرف فـي العـراق حيـث مقـر علمـاء الشـيعة سـألت أحدهم عن صـحة روايـة جبـل قـاف ومعناها. فقال لـي حيث رآني بالسروال والقميص: يا بنـي هذه روايات إسرائيلية يؤسف أنها وردت في كتبنا المعتبرة، ولكننـا نحسن تمييز السقيم عن الصـحيح منهـا..!! (وإنـي الآن أتساءل عن الفرق بين أبـي زايد وهذا الشيخ؟)، فقلت في نفسي: والله يا شيخ ما تحسن أيّ شيء!!.

ذلك لأنّ الشيخ لا يحكم على الرواية وفق معطيات علميـة أو معرفيـة.. كـلّ مـا فـي الأمـر أنّـه إذا لـم يعقـل الروايـة ولـم تكـن مقبولـةً لديـه وفـق مسـلماته فإنــه يجـد لرفضـها عدّة مخـارج من السـند.. فـإذا أجبره السـند علـى الاعتــراف بهــا ادّعــى إنَّ صـــرفها عــن ظاهرهــا هــو المتعيّن!!، بينمـا هـو يأخـذ بهـذا الظـاهر حيـث يريـد، بـل حجيّـة الظهـور عنـده أقـوى الحجـج المعمـول بهـا لتأويـل النصّ حينما يرغب في ذلك.

لقـد أكّـدت مـراراً علـى هـذه القضـية وهـي اعتباطيـة الفكـر. فــإن عمــل النحــويين والبلاغيــين والأصــوليين والمثقفين هو عملٌ واحدٌ من حيث أنّهم يضـعون القاعدة ويـخالفونـهـا دومـاً. فلـيس لـديهم التـزامٌ بشـيءٍ بمـا فـي ذلـك قواعدهم الموضوعة.

وقد رأينا في أبوابٍ متفرقةٍ من مؤلفاتنا نماذجَ عديدةً لهذا العمل على كافة المستويات، ومن بينها الاعتباط المتفشّي في مؤسسة الآثار والحضارات القديمة حيثما ارتبط الموضوع بالمقدّس. حيث لاحظنا أنَّ نفس العالم الآثاري يعزي عملية الهجرة والاستيطان إلى (فترة جفاف استمرت ثمانية آلاف سنة)، فإذا جاء إلى الطوفان عزاه إلى ظاهرة طبيعية هي الفيضان السنوي لأن تلك الفترة هي فترة (هطول شديد للأمطار)، بينما هو يتحدث عن نفس الفترة !.

والجميع يحاولون استغفال القارئ والذي هو (مغفّلٌ) أصلاً.. وكلّ همهم أنْ يبرهنوا له أنَّ الطوفان أسطورة هرباً من اتفاق الأبحاث الآثارية مع الكتب المقدسة. ولاحظنا من تكرار هذه العملية أكثر من مرة في أخطر المواضع من الأبحاث إنَّ هؤلاء الباحثين مصابون بعقدٍ نفسيةٍ وحالاتٍ مرضيةٍ مستديمةٍ إزاء المقدّس نفسه، فلا يصلحون مطلقاً للحكم والبتّ في هذه المسائل لأنَّهم لا يتنكرون للموضوعية فقط، بل لا يعرفونها أصلاً.

إنَّ أبا زايد لا يختلف إذن عن رجال المؤسسة الدينية، بل لا يستطيع أنْ يغلبهم بطرائقهم وهو يأخذ بها حيناً ويرفضها حيناً آخر، فهم الأبرع بمثل هذا التخريج

والأكثر كفاءة منه في الاعتباط التفسيري. وها هو ينكر وجود جبل قاف ويزعم أنّه جبل أسطوري وكأنه جاء بجديدٍ في حين أنَّ المؤسسة الآنفة قد غلبته وسبقته بأكثر من مائة عام حينما شكّك علماء كبار من الشيعة بهذا الجبل. وحدث ذلك في الكثير من النصوص خاصةً العلمية منها والمتعلقة بالطبيعة والفلك لأنها تتعارض مع علومهم القديمة.

بل يثبت أبو زايد تناقضه الشنيع وفشله الذريع حينما يدعو إلى انفتاح مفهوم النصّ ويلوم المؤسسة الدينية على الانغلاق من جهةٍ، ويقوم من جهةٍ أخرى بالحكم على دلالة لفظي(جبل) و(قاف) حيث لا يأخذ من المفردتين سوى ذلك التصوّر الذهني الذي انطبع عنده فينكر وجود هذا الجبل بلا دليلٍ حقّ!!.

لكننا كما تعلم أثبتنا اختلاف هذا الجبل عن الجبال المعهودة من خلال دراسة لغويةٍ لفظيةٍ للنصوص الواردة فيه بالمقارنة مع اللفظ القرآني الآخر (الرواسي). حيث وجدنا تسع خصائص في هذا الجبل تطابق مطابقةً تامةً خصائص الخطوط الجبلية للفيض المغناطيسي ومنها إنَّ (أعلاه في السماء الدنيا وأسفله في تخوم الأرض السابعة السفلى) حسب نصّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب

عليه السلام. ومنها أنّه يسيطر على حركة الليل والنهار ومنها ارتباطه بالرياح والأمطار والأنهار وظهور البركات والزروع في الأرض. وكلّ تلك الخصائص وغيرها هي من طبيعة خطوط الفيض التي بها ترسو الأرض بكافة تضاريسها و(قاف) هو الذي يقفّي الأرض ويحيط بها من كافة الجهات كما هو في النصّ المذكور كإحاطة الخاتم أو الحلقة. وكانت نتائج البحث مدهشةً في تطابقها مع القرآن الذي سمّاها بالرواسي وربط بينها وبين ميدان وحركة الأرض المحورية[١]، وهي شيء مختلف عن الجبال. وقد جاء ذلك من خلال تطبيق تجريبي للحل اللغوي الجديد والذي من جملة عناصره الفصل بين الدلالة وبين الأشياء المطلقة عليها تلك الدلالة في الاصطلاح اللغوي، خلافاً للمتعارف عند علماء اللغة وينتج منه تجاور الألفاظ على الأشياء المطلق عليها تلك الألفاظ وعدم تطابقها. فتتجاور مفردتي جبال ورواسي في حالة جبال الفيض المغناطيسي، وتفترق في حالة أخرى. ولذلك

---

(١) انظر التفاصيل في كتابنا النظام القرآني/ ج١ وكتابنا ملحمة كلكامش والنص القرآني. (المؤلف)

يمكن إطلاق لفظ جبال على الرواسي ولكن يستحيل إطلاق رواسي على الجبال المعهودة والتي هي من تضاريس الأرض. ألا تلاحظ أنه أرسى هذه الجبال المعهودة بالرواسي فقال تعالى (والجبال أرساها) في سورة النازعات آية ٣٢، فالجبال منفعلة بالرواسي.

فيثبت من ذلك مدى الخطأ والجناية المرتكبة بحق النصّ حينما يقول المفسرون إنَّ الرواسي هي الجبال. وقد دعانا هذا ومن خلال تطبيقه على مئات الشواهد إلى رفض الترادف والمجاز واعتبارهما سلاح الاعتباط اللغوي ومصدر فتنة التأويل.

لقد كان هذا الاكتشاف بمفرده ليكون ثورةً كبيرةً في عالم اللغة والفكر لو كان للبعض رغبة حقيقية في حل مشكلة النصّ.

فقد أكّد لنا النصّ القرآني عشرة اختلافات هامة بين الجبال والرواسي، وهي اختلافاتٌ ظاهرة في النصّ ظهور الشمس، مما يؤكد فشل الاعتباط اللغوي على صعيد اللغة، والذي لا ينتج منه إلا سقوط كافة ما جاء به، ولا أقل من وضعه تحت عنوان المشكوك فيه حتى يتبيّن صحته من سقمه في الأبحاث القصدية للغة.

وإنما ذكرت هذا المثال للدلالة على اشتراك المثقفين الجدد مع المؤسسة الدينية في جميع أصولها، وبالتالي فإن الاختلافات بين الطرفين هي عين الاختلافات بين الاتجاهات السلفية الاعتباط. ولذلك يمكن القول إنَّ شرور السلفية الجديدة التي يدعو لها المثقفون أعظم من شرور المؤسسة العتيدة التي يتغيّر فيها مفهوم النصّ ببطيءٍ شديد مبقياً على الروابط الأساسية مع التأويل القديم. أما هؤلاء فإنهم يدعون إلى اعتباط مفتوح لا حدود له وفي عين الوقت لا يملكون حلاً لغوياً بديلاً ولا علماً بالأشياء، فخطرهم أعظم.. وهو ما يظهر جلياً في كتابات أخرى لهم مثل كتابات صادق جلال العظم ومحمد شحرور مؤلف (الكتاب والقرآن . قراءة معاصرة).

إنهم يدعون إلى تفسيرٍ ماديٍّ للقرآن والوحي مع جهلهم الواضح بالمادة وعناصرها والكون وما فيه والأرض وما فيها بدءً من الذرة إلى السدم والمجرات..

ولذلك فإني أدعو السادة القراء إلى الاطلاع على جميع المعارف العلمية في الفلك والوراثة والأحياء المجهرية والاطلاع على مشاكل اللغة ونظريات المعنى قبل قراءة هؤلاء الكتاب الذين يوحون للقراء بأنهم انتهوا من

معرفة أسرار الموجودات وتمكنوا من تجاوز محنة اللغة فيحتالون عليهم لأجل إتباعهم والتسليم بآرائهم.

يتنكّر أبو زايد إذن لما يجهل كما قال الإمام علي (ع): (الناس أعداء ما جهلوا) إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواضعوا واعترفوا بجهلهم وقليلٌ ما هم. فما الذي دعا أبا زايد ليفسّر لنا عملية الوحي وموضوعه هو النصّ؟ وما شأنه بكيفية الوحي؟. إنَّ الله يوحي لمن شاء كيفما شاء ولديه تعالى مليون طريقة للوحي ولديه ألف طريقة وطريقة ليوحي بها لنفس الشخص، وفي كلّ مرة يوحي بطريقةٍ مختلفةٍ. فماذا ينفع هذا في مفهوم النصّ؟.

إنَّ الدخول في هذا الموضوع لا ينفع أحداً إلا إذا أراد التشكيك بالوحي. وإذن فما أكذب العنوان (مفهوم النصّ)!.

إذ يفترض أنّه من خلال مفهوم النصّ يتوصل إمّا إلى إثبات سماوية النصّ أو إثبات بشريته وإبطال الأطروحة الدينية برمّتها!. أما الذهاب إلى هناك .. إلى ما قبل الإنشاء وما قبل التلقي فهو عمل العاجزين والذين يستخدمون المكر بغباءٍ منقطع النظير.

لأنّ خبر النصّ وصلنا، والنصّ بين أيدينا الآن، وسؤاله عن طريقة الوحي ليس من باب الفضول وحب

الاطلاع كالذي سأله بعض الصحابة، إنما سؤاله يشبه مسائل المنكرين من قريش حيث أنّهم كانوا مرةً يريدون قرطاساً يلمسوه بأيديهم ومرةً يريدون كتاباً يقرءونه ومرةً يريدون أنْ يلاحظوه وهو يرقى إلى السماء ومرةً يريدون تبديله بكتاب آخر ومرةً يريدون ملاحظة الملائكة وهي آتية إليه!!.

فهم إذن يريدون مرافقة عملية الوحي من مصدرها لحين وصول النصّ إليه!! ولكن... إذا كانوا مؤهلين لمثل هذا كله فلماذا يرسل لهم رسولاً؟ الظاهر من كلامهم أنّهم جميعاً بمستوى الرسول أو أعلى درجة!!.

يا للغباء المتجدّد في آخر القرن العشرين والذي يتضاعف على غباء القرن السادس بأكثر من الكثير!. فالناس لا زالوا يذكرون نفس المصادرات بالرغم من مرور أربعة عشر قرناً من الزمان لا لشيء من النقص عقولهم، بل لحسدهم وأنانيتهم.. كلٌّ منهم يريد قرآناً على هواه ويرفض طاعة مولاه.

وهكذا يخصّص أبو زايد سبعين صفحة من كتابه لمحاولاتٍ عقيمةٍ في تفسير عملية الإيحاء رابطاً بينها وبين الكهانة لأنّ ابن خلدون قال ذلك ذات مرّة! مع أنّه يتحدّث عن مفهوم النصّ عند الرجال. والمفروض استبعاد

أي مفهوم للنص مأخوذ من الرجال ومحاولة استنطاق النصّ ذاته للإجابة على الأسئلة المطروحة.

فجاء أبو زايد بالآيات التي يحسب أنها تؤيد أفكاره، وترك الآيات التي تؤكد افتراق هذا النصّ في وحيه عن جميع صور الوحي الأخرى من كهانة وغيرها، لانعزاله الكامل عن عمل الشياطين مثل قوله تعالى على لسان الجنّ:

(وإنّا كنّا نَقعُدُ منها مقاعد للسمع، فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصدا) الجنّ آية ٩.

وهي الآية التي تفيد تغيّراً في حركة معلومات الجان بعد البعثة مما يسقط نظرية ابن خلدون وأبي زايد ويثبت صحة الرواية القائلة بانتهاء دور الكهانة بعد بعثته (ص).

فهذا ما يقوله النصّ.. وعمل أبي زايد يشبه عمل أحد الأنصار حينما قام بفعلٍ ما فردّ عليه ابن عمر بحديثٍ نبوي فقال الأنصاري: كان أبوك عمر يفعل كذا وكذا فقال ابن عمر متعجباً: انظروا هذا أقول له قال رسول الله وهو يقول لي قال عمر !!.

فنحن نقول لأبي زايد قال الله تعالى وهو يجيبنا قائلاً: قال ابن خلدون! ثمّ يزعم بعد هذا كله أنه جاءنا بمفهومٍ عن كلام الله!!.

لقد صدق البير كامو حينما قال (إنَّ من لا يعبد الله لا بدّ أنْ يعبد شيئاً آخر)، وهي كلمة حقٍّ نطق بها شخصٌ المعروف عنه أنّه لا يعبد الله. فمن لا يعبد الله لا بدّ أنْ يعبد من هو دونه. أما أنْ يكون متحرراً من العبودية تماماً فهو المحال.. فمهما فعل فإنه سيكون عبداً لنفسه أو عبداً للموت شاء أم أبى فيأتيه بلا انقطاع ومن كلّ اتجاه:

(ويأتيه الموت من كلّ مكان وما هو بميت) إبراهيم آية ١٧.

ومنها قوله تعالى:

(وما تنزّلت به الشياطين. وما ينبغي لهم وما يستطيعون. إنّهم عن السمع لمعزولون. فلا تدع مع الله إلهاً آخر فتكون من المعذّبين) الشعراء الآيات ٢١٠ - ٢١٣

والنص هو الذي يحدّد على من تنزّل الشياطين:

(هل أنبّئكم على من تنزّل الشياطين. تنزّل على كلّ أفّاك أثيم) الشعراء الآيات ٢٢١- ٢٢٢

ومن هنا تكون الأكاذيب والتناقضات من خصائص المؤلفات التي تتنزّل على مؤلفيها الشياطين:

(يلقون السمع وأكثرهم كاذبون. والشعراء يتّبِعُهُم الغاوون. ألم تر أنهم في كلّ وادٍ يَهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون)

الشعراء الآيات ٢٢٣ - ٢٢٦

وهذه هي خصائص الاعتباط.. أنّه يحسن زخرفة القول ولكنه يرتكس في التناقضات . فلا تحسب أنَّ لفظ (الشعراء) المقصود به ما في الاصطلاح، لأنَّهم يعلمون إنَّ القرآن ما هو بشعر وما قالوا عن النبي (ص) أنه شاعر بهذا المعنى، بل على معناه الأعم وأصله اللغوي وهو الذي يشعر بالشيء فيذكره بقول أو فعل بلا روية ولا عقل ولا حساب لما يكون.. وأطلق على قائل البيت الشعري أو القصيدة على التمثيل كأنه يفعل ذلك ويجيء قوله حسناً أو سيئاً. فالشاعر اسم فاعل من شعر يشعُرُ فهو شاعر.. ولو فعل كلّ الناس كلّ ما يشعرون به لفسدت الأرض. فهو لفظ عامٌ يقصد به أولئك الذين اتصفوا بالصفات المذكورة في الآيات وهي صفات كلّ اعتباطي أناني يريد تحقيق كلّ ما يرغب فيه، فيهيم في كلّ واد ويقول ما لا يفعل.

فإن قلت فالاستثناء في قوله تعالى (إلا الذين آمنوا ... الآية) يوجب أنْ يكون بعضهم حسن الصفات وهذا تناقض!!

الجواب على ذلك: هو إنَّ الاستثناء هنا هو استثناء منفصل، ولا علاقة بين المستثنى والمستثنى منه من حيث

المجموعات، ولا يشترط أن يدخل في جنسه كما هو معلوم في الاستعمال الكثير في القرآن، كما في قوله تعالى:

(فكذّبوه فإنهم لمحضرون. إلا عباد الله المخلصين)

الصافات آية ١٢٧-١٢٨.

لأنّ الضمير في (أنّهم) يعود على مجموعةٍ مستقلةٍ هي غير عباد الله المخلصين. ولهذا النوع من الاستثناء أمثلةٌ كثيرةٌ أوردها القرافي في كتابه (الاستغناء في شؤون الاستثناء). فلا يمكن أنْ يكون عباد الله من المحضرين، فانتبه!.

ومن الآيات التي أكّدت عزل الجن والشياطين عن النصّ ما في سورة الصافات.. حيث قال تعالى:

(إنّا زيّنا السماء الدنيا بزينةٍ الكواكب. وحفظاً من كلّ شيطانٍ مارد. لا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويُقذفون من كلّ جانب. دُحوراً ولهم عذابٌ واصب. إلاّ من خطف الخطفة فأتبعه شهابٌ ثاقب)

الصافات الآيات (٦-١٠)

وقد ذُكر في معراج النبي (ص) قوله:

(فصعد جبريل وصعدت معه إلى السماء الدنيا وعليها ملك يقال له إسماعيل وهو صاحب الخطفة التي قال الله عز وجل إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهابٌ ثاقب

وتحته سبعون ألف ملك تحت كلّ ملك سبعون ألف ملك..)[1]

أقول: لا يحتاج أبو زايد إلى إنكار هذه الآيات وعدم ذكرها وذكر ما قاله ابن خلدون فقط لكي نسلّم له بصحة ما ذكره، فهذا لا يكفي لأننا إذ نصدّق بالنص القرآني فلا يكذّبه شيء سوى التجربة. فالكون واسع جداً ويحتمل فيه من الكائنات ما يلائم سعته التي تفوق التصوّر. وقد أقرّ علماء الفلك بثبوت احتمال وجود كائنات في الكون بحدودٍ ضئيلةٍ جداً مقدارها خمسين بليون مجموعة شمسية، وهي تمثل تسع المجموع الكلي للمجرة قياساً على ظهور الحياة في الأرض، إذ هي واحدة من تسعة كواكب مع افتراض غياب الحياة في بقية الكواكب.

يحتاج أبو زايد إلى أنْ يثبت عملياً إنَّ الوحي والكهانة من منشأ واحد. ونطلب منه عين طلب أمية بن خلف من النبي (ص)، وألاّ فليس من العدل القول إنَّ

---

(١) البرهان في تفسير القرآن . الحديث عن الإمام جعفر الصادق (ع) /ج ١٦/٢٣. (المؤلف)

الادّعاء بوجود شيء يحتاج إلى وجود برهان وأن الادّعاء بعدم وجوده لا يحتاج إلى برهان!!

إذن تقع على المولعين بأسطرة الحوادث والأخبار والموجودات مثل الطوفان وجبل قاف مسؤولية الإتيان ببرهانٍ على كونها أساطير وأكاذيب مثلما يحتاج المدّعي لحقيقتها إلى برهان لإثبات أنها وقائع!.

أمّا المثبت فقد قام بواجبه وأسّس البرهان، وهو برهانٌ لغويٌّ وقهريٌّ لا يمكن الإتيان بمثله ولا يمكن إبطال ما جاء به ومصدّقٌ بعضه لبعض. وأثبت بالوقائع المتلاحقة كذب وزيف مكابرة أعداءه الجوفاء الفارغة منتصراً عليهم في الواقع الموضوعي فكرياً وعسكرياً خلافاً لكلّ المقاييس المادية في القلة والكثرة، وقالباً للميزان العسكري في العقلية المادية رأساً على عقب.

أما المنكرون فلم يزيدونا معلومةً واحدةً عن مجمع الجهلاء في دار الندوة سوى أسطرة الوقائع التي يذكرها محمد (ص)!!.

معلومٌ أنَّ كلّ امرئ قادرٌ على أنْ يقول عن أيّة قضية: هذه مجرّد أسطورة!. فمثل هذه العبارة هي أبسط أنواع الأحكام الانهزامية التي يخدع بها القائل من يسمعه من الناس إذا كانوا بنفس القدرات العقلية. لكن فاتهم أنَّ

هذه الأسطرة هي حكم الجهلاء فقط، ولذلك فهي دوماً تنطلق من الذين لا يمتلكون البرهان على دعواهم ولا القدرة على ردّ الخصوم.

الخط العربي والتلاوة ومحاكاة النصّ

الكلّ يعلم إنَّ ترتيل القرآن باعتباره نسقاً متميزاً من الكلام حدث في العهد النبوي. فهو أي النبي (ص) كان أول المأمورين بالترتيل حيث قال تعالى **(ورتّل القرآن ترتيلا)**. هذا إذا افترضنا إنَّ الترتيل هو عين القراءة . والأمر ليس كذلك . بكلِّ ما ينطوي عليه الترتيل من ضرورات كالمدّ في أحرف المدّ، والوقف عند الوقف، والإيقاع المناسب للنهايات كمبدأ لتقطيع الكلام إلى آيٍّ منفصلٍ.

وكلّ ذلك قد جرى قبل ظهور المشكلة الكلامية في خلق القرآن، وهي المشكلة التي انبثق منها الحلّ المعتزلي بوجود الكلام النفسي للخالق تعالى.

الكلّ يعلم هذا إلا أبو زايد إذ يحاول أنْ يربط مظاهر الحضارة العربية بتفسيرٍ ماديٍّ مع النصّ ويُصرّ على أنَّ قراءة القرآن محاكاة للكلام النفسي الإلهي!.

فمن هو الذي يحاول أن يحاكي الله تعالى في كلامه والتأكيد مستمرٌ من قبل المشرّع إنَّ **(كلامه بلا لهوات ولا معالجة أصوات)**، وإن انتقاله إلى الأمين جبريل إنما هو بصورةٍ لا يمكن للخلق أن يدركها، وأقلّها ما ورد في

إجابات المعصوم (ع) عن تكليم موسى (ع) من الشجرة بالقول أنّه تعالى خلق الصوت خلقاً في الشجرة وفي عمود النار، وكان يسمعه موسى (ع) من الجهات الست في محاولةٍ لإفهام هذا الخلق المستكبر موضوع افتراق الخالق عن صفة المخلوقين.

لم يذكر ذلك أحدٌ إلا أبو زايد وهو يحاول أنْ يجيب على أعوص مشاكل الوحي قبل إدراك إعراب جملةٍ واحدةٍ من كلام الوحي اختلف فيها النحاة!.

ومرّة أخرى نسأل: ما هي الفوائد الفكرية والنتائج الحضارية من ربط التلاوة بالكلام النفسي للخالق لو صحّ وهو لا يصحّ مطلقاً، لأنّ عملية التنزّل مرّت بمراحل عديدة من التنزيلات لهذا الكلام، وهي دوماً خارج دائرة البحث ولا فائدة منها بمثل هذا البحث الابتدائي في النصّ.

لقد وصل النصّ إلى الخلق.. والآن فإنّ واجبهم إدراك هذا الخطاب الذي جاء بلسانهم لعلهم يدركون به من ثمّ سرّ الموجودات المحيطة بهم، فأنّى لهم بإدراك عملية الوحي والتنزيل نفسها؟!.

أقول: لا يلتهي المأمور بطريقة وصول الرسالة عن مضمونها إلا في حالتين: شكّه في الرسالة الآتية من

الملك أو الرغبة في خيانة الملك.. لأنّ الملك إذا بعث برسالةٍ إلى المأمور فمن المقطوع به إذا كان هو حكيماً ألاّ يكون المضمون هو: حاول أنْ تعرف كيف كتبتُ هذه الرسالة ومتى وكيف فكّرتُ فيها وكيف سلّمتها لصاحب البريد وكأنه بذلك يحمله على الشكّ فيها من أول نظرة، بل ستكون الرسالة ذات أوامر ونواهي خاصة بالمأمور نفسه. وإثبات أنها من الملك إنّما يتمّ بطرائق أخرى لا علاقة لها بوصولها في البريد. ومحاولات أبي زايد هي عين محاولات الملأ من قريش، فهو يشكّك بطريق وصول الرسالة تهرّباً من مضمونها لا غير. فإن كان صادقاً فليثبت من خلال هذا المضمون أنها ليست من الله تعالى.. ذلك لأنّ دليل هذه الرسالة وختمها المختومة به من المرسل عزّ وجل هو ذاته المضمون.

ما هذه الغفلة يا أبا زايد؟ .. حتى الملاحدة لن يقتنعوا مطلقاً بالأدلّة المساقة في متابعة طريق الرسالة، لأنَّهم يعلمون إنَّ المرسل والرسول حيث ادّعيا أنّه طريق خاص غيبي لا ضرورة للكشف عن تفاصيله وأنها تكتشف تلقائياً من خلال فهم الخطاب تدريجياً، فإن الخصم سيرجم بالغيب أيضاً حينما يتحدّث عن الغيب!

وألاّ فكيف يمكنه أنْ يحوّل المغيَّبَ إلى واقعٍ معاينٍ ليكون برهانه عملياً وواقعياً؟

وبنفس الطريقة يصرُّ أبو زايد على أنَّ الخط العربي إنّما هو محاولة لمحاكاة حروف القرآن التي كلّ منها أكبر من جبل قاف، الجبل الذي سمّاه أسطورياً! وذلك بناءً على روايةٍ وجدها تتحدّث عن حجم حروف القرآن في اللوح المحفوظ وهي رواية منفردة.

أما أنا فأقول ومن منطلق هندسي فيزيائي محض إنَّ صاحب الرواية وأهمّ جداً فإنّ كلّ حرف من حروف القرآن هو بقدر السموات والأرض كلّها بما فيها من مجرات وسدم كونية!!.

ذلك لأنّ الحروف ما هي إلا أصوات، فهي تمثّل حركات طبيعية وعددها يستوعب كافة الحركات الممكنة في الطبيعة لأنّ احتمالات تعاقبها لا نهائية. وقد ظهرت صورة لهذه الحركات التي تكوّنت بها الموجودات ظهرت في آلية النطق عند الإنسان. ومن هنا فإن القدرة الكامنة في عقله ولغته هي قدرة هائلة يفترض أنها تستوعب كافة الموجودات وتتمكن من أدراك كلّ تفاصيل العالم وألاّ فمن أين جاءت الأفكار الوجودية في الحلّ الفينومولوجي من قدرة الإنسان على احتواء الوجود الكلي سواء عند هوسرل

أو فلاسفة (الأنا وحدية) في الغرب ، أو التنظير الأقدم عند أرسطو وأفلاطون أو الأوسط كما هو عند ابن سينا؟

بالطبع فالفكرة مسروقة من الأطروحة الدينية التي تقول إنَّ الله تعالى سخّر كلّ ما في السموات والأرض للإنسان، ومحال أنْ يسخّرها للإنسان ما لم يكن له عقلٌ قادرٌ على أدراك كلّ العالم، ومحال أنْ يعمل هكذا عقل بلا لغة، ومحال أنْ تكون أصوات اللغة في هذه الحالة معدومة القيمة أو لا أصل لها في تكوين نفس الموجودات، إذ لا يكون النظام الإشاري حينها عاملاً في أدراك العالم، بل سيكون عامل تقهقر[1].

فانظر ماذا فعلوا: سرقوا النتائج من الأطروحة الدينية وأنكروا قصدية الإشارة اللغوية في عين الوقت وادّعوا القدرة على أدراك العالم بانفرادٍ عن الوحي وعن قصدية اللغة!!.

فهل هناك أكثر غباءً وحمقاً من هذا العمل؟ وهل رأيت من تصدّى من المتشدّقين لنقد الوجودية أو المادية

---

(١) التسخير في آيات كثيرة مثل (وسخّر لكم ما في السموات والأرض جميعاً منه) الجاثية آية ٣. (المؤلف)

أو المثالية الأفلاطونية بنفس القدر الذي تصدّى فيه لنقد الوحي؟

ليست حروف القرآن وحدها بقدر الموجودات أو جبل قاف، بل كلّ الأصوات الإنسانية المعدودة. والرواية التي ذكرها ترمي إلى أنَّ الأصوات إذا كانت ذات دلالة منفردة، فإن استخدامها الأمثل لم يقع إلا في الكلام الإلهي. فهي تمثّل ما جرى وما سوف يجري من احتمالات لتاريخ الكون. ولذلك قال النبي في وصف القرآن لمّا أتاه جبريل (ع) فقال: يا محمد سيكون في أمّتك فتنة قال: قلت: فما المخرج منها فقال: **(كتاب الله فيه بيان ما قبلكم من خبر وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم وهو الفصل ليس بالهزل..)**[1].

بل التعميم ظاهر في نفس النصّ القرآني في قوله تعالى: **(تبياناً لكلّ شيء)**، إذ يستغرق كلّ شيء وجميع الموجودات. وبهذا يكون انفتاح الدلالة تحصيل حاصلٍ لهذه الروايات وهو الهدف الذي يطلبه أبو زايد، ولكنه رفض تلك النصوص لسببٍ واحدٍ هو أنّه يريد هذا الهدف

---

(١) البرهان / ج١ / ٧ والعياشي / فضل القرآن. (المؤلف)

حينما يحقّقه ذاتياً لا من النصّ نفسه، فهو لا يختلف بشيء عن المنغلقين جميعاً والذين حجّموا دور النصّ القرآني في الكشف عن الموجودات!

فانظر إلى غفلته عن كلام (التستري) الذي يدلّ دلالةً واضحةً على ضرورة بقاء مفهوم النصّ مفتوحاً ليمكن استخراج الحقائق منه أو به باستمرار فغفل عنه أبو زايد ووسمه بـ (السيماطيقيا)!

قال عبد الله التستري:

(لو أعطي العبد بكلِّ حرفٍ من حروف القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه لأنه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنَّ ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنّما يفهم بمقدار ما يفتح عليه)

يزعم أبو زايد إنَّ هذا الكلام ينقل الدلالة من مجالها اللغوي إلى مجالها السيماطيقي!

أقول: إمّا أنَّ أبو زايد لا يفهم كلام التستري أسوةً بعدم فهمه لكلام الله وعموم اللغة، وإمّا أنّه لا يريد أنْ يفهم هذه الفقرة بالذات!

لأنّ الأمر هو بالعكس تماماً، فاقرأ أخي القارئ العبارة مجدّداً وسوف أوضّح لك الأمر حالاً.

فالرجل يقول بفكرة (لانهائية) المعرفة المتحصّلة من القرآن باعتباره نظاماً ونصّاً إلهياً يستمر كشف الدلالات فيه بلا نهاية، وهذا ما قاله نقّاد الغرب مؤخراً بشأن كلّ النصوص الأدبية حيث قالوا إنَّ الناقد قد يأتي بعد ألف سنة فيخرج من النصّ قضيةً لم ينتبه لها السابقون. فكل نصّ هو أبديّ الدلالة ولا يمكن القول أنّه تمّ كشف كافة مراميه دفعة واحدة!

فعجباً أنْ لا يردّ أبو زايد عليهم ويقول بتحوّل الدلالة إلى السيماطيقيا، بيد أنّه قد لا يدرك هذا المصطلح نفسه لأنه يشير إلى العلاماتية كخاصيةٍ ثابتةٍ في كلّ نصٍّ، وبالتالي فالسيماطيقيا هي عندهم جزء من البحث عن الدلالة اللغوية، وليست هي سلباً لهذه الدلالة ولا خروجاً عن المجال اللغوي، بل العكس تماماً، فإنهم أعلنوا (موت المؤلف) أو كاتب النصّ لسببٍ واحدٍ هو إمكانية التحاور

مـع الـنصّ نفسـه وكشـف علاماتـه اللغويـة وعلاماتـه الداخلية[1].

فما لكم إذا قيل لكم الشيء في النصّ الأدبي البشري استبشرتم وإذا قيل نفس الشيء في النصّ القرآني اشمأزت نفوسكم؟. أليس من العدل أنْ يعامل النصّ القرآني كنصٍّ أدبي في أقل تقدير؟

(وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون)
الزمر آية ٤٥

إنَّ انغلاق مفهوم النصّ هو بسبب استحواذ المؤسسة الدينية على النصّ وتحجيمه بدلالات معجمية محدّدة للألفاظ واستعمال الأسلوب الاعتباطي في توجيه الإجابات والحلول، حيث تقوم بحلّ كلّ إشكالٍ في موضعه غير مرتبط بالمواضيع الأخرى وبمجمل النصّ وإن تناقض حلّها له مع هذا المجمل. وهذه تعتبر عند (رولان بارت) أمراً لا مفرّ منه وفق نظرية اللغة التي تعالج الأنساق.

---

(١) انظر: ايريك شومير (علم العلامات)/ ١٦٠، امبرتو أيكو (الخطاب البنيوي) وبول ريكور (نموذج النصّ) .٥١٥ و٥٤٤ . ٥٤٩. (المؤلف)

وهو اعترافٌ يدلّ على ضرورة مراجعة نظرية اللغة نفسها، والتشكيك في نظرية (اعتباطية الإشارة اللغوية) والتفكير جدياً بحلٍّ قصديٍّ للغة.

إذن فالانغلاق هو بسبب عدم الالتزام بانفتاح الدلالة الذي يذكره التستري ومداها الواسع لأنه لم يقل بعدم الفهم، بل قال: لم يبلغ (نهاية) ما أودع الله في الآية .. وليست النهاية بالطبع إلا معرفة الأشياء بنفس القدر الذي قاله المؤلف وقصده. وإذا كان ذلك متعذراً في قول البشر فما بالك بقول الله؟.

إنَّ الفارق الذي سوف يظهر من هذا التحليل المعمّق واللانهائي للنص هو لاضمحلال وتضاؤل قول البشر، إذ لا ينطبق تماماً مع حركة الموجودات ولا مع نفسه خلافاً لقول الله تعالى إلاّ من لا يتحدّث إلا عن الله مع فارق عظيم.

وهذا هو الطريق الوحيد للتمييز بين المعجز وسواه.. ولكن الآن انقلبت المعادلة تماماً فخصائص الإعجاز أُضيفت على كلام البشر، وتمّ التنكّر للإعجاز الذي هو في كلام الله . وحدث كلاهما بغير حلٍّ لغويٍّ ولا تحليلٍ للأنساق ولا معرفةٍ بقيمة الأصوات مع اعترافٍ بوجود مشكلة اللغة؟!!

فهل رأيت في حياتك حمقاً أكبر من ذلك يجمع المتناقضات؟

إنَّ المدى الواسع الذي يذكره التستري وهو من القلائل جداً الذين يذهبون إلى هذا في الأمة وقام عليهم غضب العامة والأصوليين والبلاغيين من اتباع الجرجاني، هذا المدى الواسع لا يعني تعددية التأويل، بل عمق الاتجاه الأحادي التأويل!.

وهذا هو سبب محاربة الناس والمؤسسات الديكتاتورية لهؤلاء لأنه يغلق الاتجاه الأفقي، ويجبر المتلقّي على معرفة المراد الفعلي من النصّ ويسمح له بالتعمّق في هذا المراد المحدد بلا حدود. وهذا يستلزم منه إعادة النظر بالتنظير اللغوي نفسه ولا أقل من بدايةٍ تنكر المجاز والترادف فوراً لأن هذين هما الأساس في تعدّدية التأويل للعبارات. فأنت تأتي باللفظ فتفسّره بمعنى أو بدلالة لفظ آخر ويأتي غيرك فيفسّره بدلالة لفظٍ ثالث، فينتج ناتجان من العبارة، ويكون الاختلاف محتوماً. بينما غاية الكتاب المنزّل هي إزالة الاختلاف تحديداً لا سواها من الغايات قال تعالى:

(وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبيّن لهم الذي اختلفوا فيه)
النحل آية ٦٤

فالتنظير اللغوي الحالي يناقض القرآن نظرياً قبل التطبيق فهو كفرٌ صريحٌ لا شكّ في ذلك، لأنّ الله يقول أنزلتُ الكتاب لإزالة الاختلاف بين الناس وهم يقولون يحتمل كذا وكذا وبعد تسطير سبعة أوجهٍ مختلفةٍ أحدها يؤيد المعتزلة والآخر يؤيد أهل الكتاب وثالث يؤيد بني أمية ورابع يؤيّد أهل السنّة وخامس.. يعقّب على ذلك بالقول (والله أعلم بمراده)! أو يقول (وكلّ ذلكم جائز في اللغة)!!

لقد ذهب سقراط إلى أنَّ الأصوات قد تكون ذات دلالة طبيعية[1]. وقد أثبتنا بالفعل وجود هذه الدلالة في الحلّ اللغوي الجديد[2]، بل القديم جداً والمحارب من كلّ الفئات التي تريد تأويله ابتغاء الفتنة. ولذلك فإن كلام التستري له ما يبرّره على كافة المستويات العلمية والعقائدية.

فمن الناحية العلمية إنَّ الصوت إذا كان حركة طبيعية تجري في آلة طبيعية بعناصر من الطبيعة كالهواء

(١) كيراتيليس / محاورة بشأن الأسماء/ ٣٨٤.

(٢) نشير إلى كتابنا اللغة الموحدة.

وآليـة النطـق وبأوتـار وتـرددات وشـدّة محـدّدة سـلفاً بهـذه الأصوات التي ينطقها الناس، فمن الجهل والغرور المشين الزعم أنها لا تنطوي على دلالـة، لأنها تنطوي على دلالـة قطعاً في نظر الفيزياء الصوتية، وأعني بالدلالـة هنا وجود ما يدلّ على الفوارق الصوتية، وهذا هو المهم إذ لا نعلم بأن قد تكون هذه الفوارق ذاتها هي الاختلاف الدلالي في الأصوات فـي اللغـة، ولـذلك يكـون لكـلّ تعاقـب لهـا دلالـة خاصـة. ومن هنا اختلفت ألسن النـاس لاختيـارهم تعاقبات مختلفـة لوصـف الأشـياء وحركاتهـا بحسـب منظـورهم لهـا، لذلك لا يكون الكشف عن هذه الدلالة محدداً بحدود معينة عمقاً، بينما هـي دلالـة محدّدة جداً في اختلافها عن دلالـة اللفظ الآخر.

فإذا تصوّرنا أنَّ المتكلم هو الله تعالى وأنه خالق تلك الحركات وبها خلق الكون وظهرت لها صورة مصغّرة في آلية النطق لكي يمكن للإنسان من أدراك العالم كله علمنا المغزى من كلّ ذلك ومن سبب إسجاد الملائكة لآدم بعد تعليمه الأسماء وألاّ كيف يجيب أبو زايد وعموم أهل اللغة المسـلمين علـى تأكيـد القـرآن الكـريم مـن أنَّ الله سـخر للإنسان ما في السموات والأرض؟

فـأين هـو هـذا التسـخير؟ فـإن الإنسـان اليـوم تقتلـه الفيروسـات وتهلكـه الـزلازل وتبيـده الفيضـانات ويرتجـف مذعوراً من قدوم المذنبات؟

نعم إنهـا مسـخّرة لـه لـو أدرك لغتـه وتـرك الاعتبـاط وتخلّـى عـن إصـراره علـى هـذا المبـدأ الاعتبـاطي للغـة[1]، وكشـف بكـلام الله سـرّ الموجـودات. ولكنـه كـائنٌ جهـولٌ بطيء التعلّم يفرح بما عنده من علمٍ ويترك علم الله.

يرمـي نـصّ التسـتري إذن إلـى الجمـع بـين أمـرين: قصدية الإشارة اللغوية من جهةٍ بنظامها الموضوعة فيه طبيعياً، وبإمكانيـة الاسـتفادة منهـا بـلا نهايـة مـن خـلال كشف الأشياء بها وكشفها بالأشياء في عمليةٍ متبادلةٍ لا انتهاء لها.

فهل في هذا إعلاءٌ لشأن هذا المخلوق وفتح لمفهوم النصّ أم إغلاقٌ لمفهوم النصّ وتسافلٌ للإنسان؟

---

(١) المبدأ الاعتباطي . هو المبدأ الأساسي لعلم اللغة / انظر دي سوسير في كتابه (علم اللغة العام). فصل المبدأ الاعتباطي.
(المؤلف)

بلى إنَّ إنكاره هو التسافل . فالمتحذلقون يريدون إخراج الإنسان من ظلمات الجهل بالأشياء والانتصار على الطبيعة بأطروحةٍ من عندهم مفادها الوحيد (غياب الأطروحة)، لأنَّهم يدعون إلى فتح مفهوم النصّ للمتلقي لا فتح مفهومه القصدي للمتكلّم. وحينما يقف القرآن بوجوههم يحتاجون إلى تأويله فلا يدرون ماذا يفعلون: فإذا قالوا بانفتاح الدلالة، فلا بدّ أنْ يكون هذا وفق نظام صارم قادر على إزالة الاختلاف كما قال الله تعالى، وهذا يعني أنّهم يجب أن يهجروا آراءهم فوراً ويؤمنوا بمراد الله!

وإذا قالوا بانغلاق مفهوم النصّ على دلالة محدّدة، لم يكن بدّ من عين تلك الدلالة التي جرى عليها السلف! فيكونون تابعين وفوق هذه المصيبة فإنهم سيكونون تابعين للمنغلقين!.

وإنْ تركوا الأمر كله كان نفس الناتج: هم في واد والنص الإلهي في واد. وهو ناتج الاحتمالات الثلاثة. ولكن حقيقة الأمر هي أنّهم في مريةٍ منه حتى تأتيهم الساعة بغتة فقد جاء إشراطها أو يأتيهم عذاب يوم محيط.

إنَّ النصّ القرآني هو الذي أشار إلى أهمية مفهوم النصّ في قصة السجود لآدم عقيب تعليمه الأسماء وعرضها على الملائكة وجهلهم بها، فأسجد له الملائكة

كما هو واضح من العرض القرآني، لإدراكه الانطباق بين (هؤلاء) و (أسماءهم).

أما نحن فنسمي الأشياء بصورةٍ اعتباطيةٍ مخالفةٍ للطبيعة، بل نفسّر كلام الله وفق اصطلاحاتنا المحدودة والمحدِّدة. فإذا كان أبو زايد يتحدّث عن مفهوم النصّ ولا يدرك أهمية مشكلة اللغة فكلامه إذن هراء. فهل هناك أطروحة فكرية أولت اهتماماً لفكر الإنسان ولغته كالذي تعرضه سورة البقرة؟

(نبّئوني بعلمٍ إنْ كنتم صادقين) الأنعام آية ١٤٣

وهل هناك أكثر اهتماماً بهذا الجانب مما يقوله علي بن موسى الرضا (ع) ثامن أئمة الأمامية بشأن المضروب على رأسه بشيءٍ أفقده نطق بعض الأصوات حيث قال: **(تقسّم الديّة على حروف المعجم ويعطى من الديّة بعدد ما لم ينطق من حروف المعجم)**[٢].؟

ما معنى هذا؟

فانه إذا لم ينطق كلّ الحروف أخذ الديّة كاملةً وهي عشرة آلاف رأس من الغنم وهي تبلغ مائة ضعف أكبر

---

(٢) معاني الأخبار / باب حروف المعجم / الشيخ الصدوق/٣٤. (المؤلف)

من التعويض عن النفس في أي نظامٍ وضعي، ومعنى ذلك أنّه في حكم الموتى فكأن قيمة الإنسان كلها في آلية النطق.

الكتاب والسنة هما اللذان يعطيان قيمة كبرى للدلالة وللغة. فالقران مَثَّلَ الحق بالنطق حيث قال:

(فوربّ السماء والأرض إنه لحقٌّ مثل ما أنّكم تنطقون)

الذاريات آية٢٣

وعلى مستوى الحديث الشريف ، فقد ذكرنا نصوصاً عن النبي (ص) في القيمة الكامنة في الأصوات، وأنها سرّ المعارف والعلوم ومفتاح فهم دلالات الكتب المنزّلة، وأنّه قاد بنفسه الشريفة الحملة القصدية ضدّ الاعتباط الذي ما فتئ يحاول جرّ النبي (ص) ليتّبع أهواءهم والتحذير المستمر للقران الكريم من الركون إليهم أو طاعتهم أو اتباع أهواءهم[(١)].

إنَّ مشكلة أبي زايد هي نفس مشكلة كلّ المثقفين في العالم العربي والإسلامي، وهي ذاتها مشكلة المؤسسات التي يواجهها هؤلاء المثقفون، إذ لم يفصلوا بعد بين الدّين كنصٍّ والدّين كرجال.

---

(١) انظر النصوص في كتابنا اللغة الموحدة / ج٢. (المؤلف)

يبدأ أبو زايد بالنصّ ويرى أنَّ مفهوم النصّ هو المشكلة، وهذا هو الحدّ الصحيح الذي وصله. ولكن ما الفائدة؟ فإنّه في تلك النقطة ينقلب شأنه شأن الجميع: من أين يأتي بمفهومٍ للنص؟

لا بدّ أنْ يأتي بفلان وفلان من المفسرين وفلان البلاغي وفلان اللغوي ويحشر رأيه الفلاني معهم!

إذن رجع أبو زايد ليجعل الدّين هو آراء الرجال والرجال هم الدّين وضيّع النصّ كما ضيّعه الآخرون.

بالطبع لا تظهر مشكلة من مثل هذا النوع في الحلّ القصدي للغة لأنه يعتمد أصلاً على إلغاء الاعتباط في علم اللغة العام ويحكم للنص نفسه على الرجال، بل وعلى القائم بالبحث حيث ينكر الدلالة المأخوذة من الاصطلاح أو التبادر أو المجاز أو الظهور العرفي لأنها جميعاً نسبيةٌ وذاتيةٌ لا تمثّل حقيقة الدلالة اللغوية.

ولذلك فإن الباحث في الحلّ القصدي سيواجه مشكلة نفسه أولاً .. سيواجه الاعتباط الذي يسري في عروقه ولا بدّ أنْ يخطئ كثيراً في البدء لأنه يحتاج إلى تدريبٍ لخلع آراءه المسبقة جميعاً، بما في ذلك التبادر اللغوي ما لم يثبت ذلك من خلال قصدية الإشارة اللغوية.

وفي آخر الفصل الأول من كتابه يؤكد أبو زايد إنَّ (التركيز على مصدر النصّ وقائله فقط يصبح إهداراً لطبيعة النصّ ذاته وإهداراً لوظيفته في الواقع)[1]، ذلك لأنّ وظيفته حسب زعمه هي المخاطب لا المتكلّم، لأنّ (الثقافة العربية ذاتها قبل الإسلام يمكن أنْ توصف بأنها ثقافة تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر مما تنحو نحو المتكلّم) ودليله على ذلك كثرة استخدام أدوات النداء في النصّ مثل (يا أيها الذين آمنوا ويا بني آدم وأهل الكتاب إضافة إلى المخاطب الأول)[2]

فلنلاحظ قيمة هذا الهراء الذي يقوله أبو زايد:

إنَّ ركون أبو زايد إلى هذا التفريق اعتماداً على (يروي لوتمان) كما في الهامش يحتاج إلى تأمّل. فهو أولاً قد خالف هذا كله وأهدر (٥٦) صفحةً في محاولات لتحديد مخطط لرسم التنزّلات في عملية الوحي. وثانياً إنَّ هذا التفريق لا قيمة له في النصّ القرآني لأنّ تنبيه المخاطب إنّما يجري بصفة خاصةٍ في هذا الخطاب إلى

---

(١) مفهوم النصّ / ص٥٧.

(٢) المصدر السابق /ص٥٧.

موضوع المتكلم خلافاً لأي خطاب آخر أو تبايناً مع أي خطاب آخر، لأنّ موضوعه الدائم هو مراد المتكلّم وهو الله تعالى، ولا يمكن تغييب أحد طرفي الإشارة اللغوية أصلاً حتى في غير هذا الخطاب فضلاً عن النصّ القرآني. نعم .. لو كان مراده الانشغال بواجبات المخاطب عن البحث في ذات الله والوحي وما وراء الطبيعة لاكتشف خلافه. ولكنه لا يريد ذلك بدليل أنّه عالج هذا الموضوع وأهدر فيه طاقته وأهمل واجبه كمخاطب. وقد فاته ثالثاً إنَّ التعقيب المستمر في الآي القرآني يؤكد على صفات المتكلّم دون المخاطب ولو لم يوجد نداء مثل: والله قوي عزيز . والله شديد العقاب . أنّه هو الغفور الرحيم . وكان الله حليماً غفورا ...الخ. وهي كثيرةٌ جداً وأضعاف ما يخصّ المخاطب، بل لو أحصينا ورود المخاطبين إلى مجمل موارد ذكر الله تعالى وبكافة أسماءه والضمائر الراجعة إليه وصفاته لكان الفارق مهولاً جداً ولا يشبه في نسقه أي خطاب آخر من كلام الخلق. ويكفي من ذلك أنَّ لفظ الجلالة وحده ورد ألفين وسبعمائة مرّة ومرتين عدا لفظ (هو) وألفاظ (ربّكم) و(ربي) و(ربنا) وهيئاتها المختلفة. وهي لا تقلّ حسب ما قدّرتها عن ألف وستمائة مورد. وأمَّا الضمائر فتحتاج إلى إحصاء دقيق وبالغ الصعوبة.

ولكي تفهم المغزى من اختلاف بنية الخطاب القرآني عن أي خطاب آخر، وهو الأمر الذي أثبتناه في أجزاء كتابنا (النظام القرآني) فافتح المصحف من أي موضع وخذ أي آية وأحص ما يخص المخاطب والمتكلّم .. وستجد الفارق جسيماً جداً. ولأنوب عنك بهذه التجربة السريعة: فعند فتح المصحف لا على التعيين. ظهر أول سورة الكهف:

(الحمد لله الذي نزّل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا. قيماً لينذر بأساً شديداً من لدنه ويبشّر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أنَّ لهم أجراً حسناً. ماكثين فيه أبدا. وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا)

الكهف آية ١

أربع آيات.. فكم مرّة ذكر فيها المخاطب وكم مرّة ذكر فيها المتكلّم؟

المخاطب: عبده بصيغة الشخص الثالث + المؤمنين + الضمير الراجع في (لهم أجراً) + الضمير في (ماكثين) + الذين قالوا

فالمجموع: خمس مرات.

المتكلّم: الحمد لله + الضمير في (نزّل) + الضمير في (عبده) + الضمير في (لم يجعل) + الضمير في

(ينذر) + الضمير في (لدنّه) + الضمير في (يبشر) + الضمير في (ينذر) الثانية + لفظ الجلالة

المجموع: تسع مرات.

هذا مع غياب ذيول الآيات التي ذكرناها.

ولو تقدّمت صفحة واحدة فقط من السورة وابتدأتَ لبدأ المخاطب بالاضمحلال:

(إنا جعلنا ما على الأرض زينةً لها لنبلوهم أيّهم أحسن عملا. وإنّا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزا. أم حسبت أنَّ أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا. إذ أوى الفتية إلى الكهف فقالوا ربّنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشدا) الكهف آية

فهذه أربع آياتٍ تساوت فيها الضمائر بين المتكلّم والمخاطب ثمانية بثمانية. فإذا تلوت بعدها القصة (قصة أهل الكهف) وجدت الضمائر تتساوى بالرغم من السرد القصصي الذي يوجب غياب تام للمتكلم والتركيز على الشخوص حيث تسامحنا الآن مع أبي زايد واعتبرناهم مخاطبين أيضاً، ومع ذلك تبقى موارد المتكلّم إمّا تتفوق على الجميع أو تتساوى. فكيف إذا لم يكن هناك سرد قصصي مثلاً؟

انظر هذا النموذج حيث يضمحل ذكر المخاطب ويقلّ شأن الغير بحيث يندرج ضمن أفعال المتكلّم، وذلك

لأنّ الخطاب هنا بين فاعل ومنفعل، بين خالق ومخلوق، فلا أبو زايد ولا غيره يمكنه تحويل الخطاب القرآني إلى خطاب عادي.. فقد فشل قبله أساطين التنظير اللغوي والمكر اللفظي، فلنجرّب:

ظهرت أوائل سورة الزمّر:

(خلق السموات والأرض بالحق يكوّر الليل على النهار ويكوّر النهار على الليل وسخّر الشمس والقمر كلٌّ يجري لأجلٍ مسمى ألا هو العزيز الغفار. خلقكم من نفسٍ واحدةٍ ثمّ جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث ذلكم الله ربّكم له الملك لا إله إلاّ هو فأنّى تصرفون)

الزمر آية (٥ – ٦)

مجموع الألفاظ العائدة إليه تعالى هو ستة عشر لفظاً مع الضمائر. بينما كانت حصّة المخاطبين ستة ألفاظ فقط كلها منفعلة به أو بغيره، بحيث أنَّ مجيء المخاطب لا يأتي منفرداً بل منفعلاً وهي: خلقكم .لكم . يخلقكم .أمهاتكم .ذلكم .ربّكم. ومعها الضمير في (تصرفون) وهو ضمير منفعل مبني على المفعولية من جهة وفيه توبيخ من جهةٍ أخرى.

أما الألفاظ العائدة إلى المتكلّم فهي ستة عشر: خلق، يكوّر، ويكوّر، وسخّر، العزيز، الغفار، خلقكم،

جعل، أنزل، يخلقكم، الله، ربّكم، له، إله، هو، والضمير الداخلي المتضمّن في تُصرفون لأنه يشير إلى الانصراف عنه تعالى.

فأين هو التركيز على المخاطب دون المتكلّم؟ ولماذا الكذب على الله وعلى القرّاء ومخادعتهم؟

إنَّ الدلالة اللغوية في القرآن لها ميزتان: أنها محدّدة المفهوم من جهة ولا نهائية العمق من جهةٍ أخرى. فهي محدّدة من حيث أنها على الأصل اللغوي فلا تختلط دلالات الألفاظ ببعضها، ولذلك يغيب التكرار المزعوم . كما برهناه . بمجرد اختلاف حرف واحد في نسق العبارة. وهي لا نهائية العمق من حيث استمرار إمكانية انطباقها على ما تعنيه تلك الدلالة لكونها على الأصل لا على الاصطلاح، فهي تستوعب كافة الاحتمالات المتجددة والتغيرات المستقبلية، بل قد تتبئ بالوقائع المستقبلية لو أمكن اقتناص تلك الدلالات بعمقها الطبيعي.. وما الأخبار بالوقائع والذي ثبت عملياً وقوعه عند الأولياء إلا من هذا النمط، فهو قراءة قصدية للقرآن وليس إخباراً بوقائع وصلت إليهم سماعاً، ولديّ من الشواهد والروابط اللفظية لتلك الأخبار بالعشرات . وهي أشياء يصعب إيضاحها هنا ـ . لكن من المعلوم أنَّ إخبار النبي (ص) بسيطرة الترك

أو حملات التتر أو سيطرة الروم على المناطق هي من جملة أخباره التي استخرجها من القرآن، وكذلك إخبار الإمام علي (ع) بثورة الزنج وخروج الحجّاج الذي سمّاه غلام ثقيف وعدد قتلى الخوارج والتفاصيل المرتبطة بها وعشرات الأخبار الأخرى ما هي إلاّ قراءة قصدية للنص القرآني، لأنّهم هم الذين ذكروا ذلك حيث قالوا **(فيه خبر ما كان وما سوف يكون إلى يوم القيامة ولكن لا تبلغه عقول الرجال).**

وليس في هذا كلّه مدعاة للاعتقاد بالحتمية أو الجبر لأنّ القراءة هي قراءةٌ احتمالية يجري التأويل فيها مع الواقع من حيث هي قوانين عاملة لا تتخلف، كمن يقول إذا اشتدّت الحرارة في منطقته: ستهب عليكم الرياح،. فهذا قانون طبيعي لأنّ ارتفاع الحرارة يوجب انخفاض الضغط الجوي، فلا بدّ أنْ تهب الرياح لإحداث التوازن الضغطي.

الفارق إنَّ هذه القوانين الاجتماعية مرتبطة بالقانون الطبيعي على نحوٍ شديد التعقيد جداً، ولا يكتشف إلا بتأويلٍ قصديٍّ دقيقٍ لمعرفة هذه القوانين، وهي من مثل ما ورد عن النبي (ص) في انقطاع المطر عند زيادة الرشوة والزنا! فهذا الانقطاع يحسبه الجّهال أمراً إلهياً مستقلاً، بينما مراد النبي (ص) هو قانون العلّية ذاته فهو يدعونا

للكشف عن العلاقة العلّية بين الرشوة والمطر! والجّهال دوماً ينكرون مثل هذه العلاقة لأنّ ديدنهم إنكار ما لم يلاحظوا اقترانه بعلّته ملاحظةً آنيةً من خلال الحواس.. مثلما كان الجّهال والذين هم أكثر الناس قبل اكتشاف الميكروب ينكرون العلاقة بين الوسخ والمرض! فيقولون مثلاً كم من متّسخٍ دوماً حسن الصحّة وكم من نظيفٍ عليل! بيد أنَّ العلم الحديث أثبت وجود العلاقة بالرغم من هذه الملاحظة التي مرجعها إلى عمل جهاز المناعة. وهناك أمثلةٌ لا تحصى للحقائق التي أنكرها الناس لجهلهم وعدّوا من قالها مجنوناً!

إنَّ على المثقفين أنْ يتواضعوا قليلاً فإن الإنكار والأسطرة هي أسهل الطرق للتخلّص من الدعاوي المضادة! وكلّ شخص قادرٌ على إنكار ما يريد إذا كان الإنكار لا يستلزم منه الإتيان بالأدلّة.

لقد كان الاعتباط اللغوي يسعى دوماً إلى تدمير هاتين الصفتين (أي صفتي التحديد والعمق) في النصّ. وهو أمرٌ واضحٌ من ملاحظة تأويلهم لأي نموذج من النصّ . فلاحظ ما يلي:

إنهم يجعلون الدلالة غير محدّدة المفهوم وتدور بين عدّة احتمالات ممكنة كلها على مستوى واحد، ويقوم

المفسّر بترجيح أحدها بدوافع ذاتية ومذهبية، ويحدث ذلك ولو تناقضت تلك الوجوه. وأما من ناحية الانطباق والعمق ومدياته فالدلالة عندهم محدّدة جداً وذات بعد واحدٍ، فالآية نزلت في الواقعة كذا حينما قام فلان الفلاني أو القوم الفلانيون بكذا وهي في الموضوع كذا وانتهى الأمر! فالمخاطب فيها هم شخوصٌ لا وجود لهم الآن وكأن موضوعها هو موضوع تراثي تاريخي لا غير.

وبهذا تمّ قلب هاتين الميزتين في النصّ إلى نقيضهما لإفراغه من محتواه من جهة وإمكانية الاستفادة منه لأي فكرة من جهة أخرى. وهذا درسٌ شيطاني وتدبير إبليسي محكم الخطوط.

ففي الموضوع المحدّد تاريخياً تأتي احتمالات المفهوم المتعددة، بمعنى أنَّ الاعتباط لا يكتفي بتحجيم الدور التاريخي للنص ولا إلغاء بعده الواقعي فقط، وإنَّما يجعل النصّ في نفس هذا الدور المحجّم أصلاً متردداً بين عدّة مفاهيم!

إنَّ الذي طال النص القرآني من التعسّف في التفسير على أيدي الاعتباطيين مع غياب الرقيب العلمي واللغوي لهو شيء فوق تصوّر العقول وليس هناك ما هو أكثر دهشةً منه إلا حلم الله تعالى على الخلق.

وينتج من ذلك: إنَّ النصّ البشري أكثر وضوحاً وأقلّ تناقضاً من النصّ الإلهي. وهذا هو الهدف من العملية كلها، فقد جرى لها تأسيس بطيءٌ ومدروسٌ ومحكم[1].

والآن يسعى المثقفون الجدد إلى فتح الدلالة تدريجياً مع الإبقاء على تعددية التأويل المرتبط بالمفهوم فماذا يحدث من تطبيق هذه الدعوى وماذا ينتج منها؟

لن ينتج منها مفهوم النصّ، بل ينتج منها فتح باب الاعتباط التفسيري على مصراعيه بحيث يمكن من خلال النصّ إضفاء الصبغة الشرعية على كلّ ما هو مناقض للنص! وهذا ليس مجرّد احتمال، فلقد حدث الأمر وابتدأت بالفعل صياغة حلّتها الأولى التي ظاهرها تحديث أو عصرنة العملية التأويلية وباطنها يتضمّن تبرير الإلحاد من خلال الدِّين.

ابتدأت هذه العملية بالفعل ولعلّ بعض من يقودها من داخل المؤسسة الدينية أيضاً، فما أكثر العمائم التي تشبه عمامة ابن الكوّاء.

---

(١) انظر كتابنا (الحلّ القصدي في مواجهة الاعتباطية) . القسمان الثاني والثالث المتعلقان بالجرجاني. (المؤلف)

بإمكانك أنْ تضع إذن تفسير (شحرور) المعصرن لقوله تعالى (وليضربن بخمرهن على جيوبهنّ) الذي يعيد فيه جيوبهن إلى كلّ ما كان مثل الجيب بإمكانك أنْ تضعه في هذا القبيل[1]. لكن فات شحرور إنَّ ما ينتج من هذا التفسير سيكون مضحكاً لو فعلته النساء حتى في (نادي العُراة) لأنه يلزم منه أنَّ ما يشبه الجيوب فعلاً ليس سوى العيون والفروج، وسيكون من المسموح به شرعاً في دين شحرور أنْ تخرج المرأة إلى الشارع ما دامت ألقت بالستر على عينها وفرجها فقط وإن بقيت الأجزاء الأخرى عارية!!. لقد جاء كتاب شحرور هو الآخر كمحاولة للتفسير المادي للقرآن مع جهلٌ شديدٌ بالمادة وقوانينها، وجهلٌ أشدّ غوراً باللغة ودلالاتها.

شخصية النبي (ص) في أفكار أبي زايد

بناءً على فكرته السابقة عن النصّ وعلاقته بالثقافة العربية وأنّه نصّ يهتم بالمخاطب دون المتكلّم بالدرجة

---

(١) الكتاب والقرآن. نظرة عصرية / مُحَمَّد شحرور.

الأولى، والتي رأينا المغالطة فيها، يستنتج أبو زايد فكرته عن المتلقي الأول للنص وهو النبي (ص).

حيث يرى أنَّ الفكر النصّي قد حوله إلى (راهب متبتّل منقطع عن العالم يتلقى رسالة خاصة)[1]

(وعلى ذلك حوله الفكر الديني السائد إلى حقيقة مثالية ذهنية مفارقة للواقع والتاريخ ولهذه الحقيقة وجود سابق على وجودنا الإنساني المعاين)[2]

ويقول أبو زايد: (إنَّ الفكر السائد حوله إلى كائن مغمض العينين معزولاً عن المجتمع والواقع يعيش هموماً مثاليةً مفارقةً حتى أنّه حولته إلى إنسان خالٍ من كلّ شروط الإنسانية)[3]

أقول: إنَّ أبو زايد يخلط خلطاً شديداً بين عدّة حقائق بعضها يتعلّق بالنص نفسه، وبعضها بمفهوم النصّ وبعضها يتعلّق بالواقع. ولذلك تأتي أحكامه مضطربة. فلكي ينكر مفهوماً ينسف فهماً للنص، ولكي ينقد آراء

---

(١) الفصل الثاني من كتاب مفهوم النصّ/٥٩.

(٢) الفصل أعلاه.

(٣) الفصل أعلاه.

الرجال يهاجم النص، ولكي يتشبّث برؤية خاصة للنص ينكر الوقائع.. وهذه هي مشكلة الاعتباط اللغوي والفكري منذ آدم (ع) والى آخر الرسل(ع).

إنَّ الناس تعلم إجمالاً إنَّ الذي قاد ثمانين موقعةً حربيةً ليس منعزلاً عن الناس وإنّ الذي أسّس ديناً وعقيدةً عالميةً ليس راهباً، وإنّ الذي جُرح وعانى من السمّ ومرض وحمّ كثيراً ثمّ رحل كما يرحل كلّ الخلق ليس مفارقاً للعالم من هذه النواحي.

لا أحد يدّعي ذلك بما في ذلك المتصوفة. لكن أنْ تكون له ذات ونفس مفارقة للعالم فهو شيء آخر .

أما وجوده السابق فهو الذي قال في النصّ بوجوده السابق، وذلك ليس قصراً عليه ولا يتعارض مع بشريته، بل وجود الخلق كلهم جاء في النصّ أنّه وجود سابق في عالم الذرّ حيث أخذ الله منهم موثقهم في آية الذرّ المشهورة والتي لا يمكن لأبي زايد أنْ يصرفها عن دلالتها ولو خالف وجهته وعاد مكراً إلى المجاز الذي رآه سلاحاً طائفياً. لكن النصّ قال أنّه أول من قال (بلى) من الخلق في هذا الوجود السابق حينما سأل الله الخلق كلّهم:

(ألست بربّكم قالوا بلى)

هل يحسب أبو زايد أنَّ الجمع بين انفراده (ص) بالصفات النفسية وبين بشريته هو من المحال؟

لماذا إذن هو قدوةٌ للخلق؟ وكيف يمكن إقامة حجّة لله على الناس إذا كان (محمد) هو مثلهم في كلّ شيء؟

بل إنَّ فكرة الرسالة المبعوث بها للناس تكمن هنا! فالرسالة واضحة المضمون .. أنها تقول للخلق: إنَّ هذا البشر لا يختلف عنكم من حيث أنّه يمكن أنْ يعصي وأنْ يطيع وأنْ يجوع وأنْ يشبع وأنْ يموت وأنْ يحيا، بيد أنّه أفضلكم اختياراً لنفسه وأكثركم تشوّقاً لإنقاذ سواه لاكتشافه سرّ الحياة حينما بادر إلى الطاعة وأنتم لا زلتم تشكّون! فهو معكم وليس معكم وهو منكم وليس منكم وهو مثلكم ولكنه ليس مثلكم.. والغاية من ذلك كله هي في أنْ تكونوا أو تحاولوا أنْ تكونوا مثله. والحمقى فقط هم الذين يحاولون أنْ يجعلوه مثلنا تخلّصاً من واجب التعقّل والتسامي.

لكن لو ترك أبو زايد قوله (ص) :**(كنت نوراً أسبّح الله على يمين العرش قبل إنْ يخلق الله السموات والأرض بأربعة عشر ألف سنة)**.. لو ترك هذا الحديث جانباً ورجع إلى النصّ القرآني لوجد وجوده السابق في هذا النص، بيد

أنَّ الاعتباط لا يرى العبارات فكيف يرى اللفظ؟ أليس هو المقول على لسانه:

(قل إنْ كان للرحمن ولدٌ فأنا أول العابدين) الزخرف آية ٨١

فالمغالطة هي في الزعم أنّه أول العابدين لهذا الولد، وهذا تقديرٌ لغويٌّ اعتباطيٌّ لأنّ نهاية الجملة متروكة، وما تُرِكتْ إلا لأنّ المتعلق هو لفظ الرحمن لا الولد، وتلك واحدة من مصائب المفسرين.

فانتبه معي: لا يمكن أنْ يبني حكماً على فرضٍ باطلٍ لأنه يعطي للخصم دليلاً على صحة قوله خلافاً لمنطق الجدل! فما الفائدة من هذا القول: إذا كان للرحمن ولد فأنا أول عابد للولد؟ كيف يكون الأول فإنّهم عبدوا الولد وهو المسيح قبله؟. فكأنّه يقول إذا ثبت لديّ وجود الولد فسأكون الأول، وهي جملة كاذبة حتى لو صحّ لديه وجود الولد لأنّه ليس أول عابد لو صحّ الفرض.

هذا هو مقدار فهم الاعتباط للنص! الاعتباط القديم أعني أساطين اللغة!

إنّما معناه أنا أول العابدين للرحمن ولا أعرف له ولداً فقولكم[1] فريةٌ ولا يمكنني أنْ أكذّب نفسي . وأنا أول عابد لأنّ الولد سيكون إلهاً معبوداً وأنا موجود قبل كلّ الذين زعمتم أنّهم ولدوا له. فهذا دليلٌ منطقي لأنّ الأول من العابدين لم يدّعي البِنوّة لله فهي حجّة كاملة منطقياً لإبطال دعوى الولد.

إذن فهذا نصٌ صريحٌ يدلّ على وجوده (ص) السابق على كلّ الموجودات. أمّا كيف يظهر وجود سابق من رحم امرأة في دورٍ متأخرٍ .. فأقول: ما شأنك أنت بما يفعل الله؟ ألم يمنعك من أنْ تسأل عن فعله، إذ هو تعالى الذي يسألك عن فعلك؟. أما إذا كنت تريد أنْ تسأل عن فعل الله كما يسألك عن فعلك فما الداعي لزعمك أنّك مألوه وهو إله؟ ولماذا لا تختصر الموضوع وتكون (واقعياً) مثل فرعون وتقول لنا مباشرةً (أنا ربّكم الأعلى) أو مثل نمرود

---

(١) بحسب اللغة وأنظمة المجموعات: العابدون اسم لمن يعبد الله فقط، ولذلك ترك المتعلّق به وهو مثل قوله تعالى (وذكرى للعابدين). (المؤلف)

(أنا والله شريكان في هذا العالم)؟ ذلك أنَّ عملية الخلق وأدوارها من شأنه وحده.

إنَّ فهم العلاقة بين الله والإنسان هي أساس الدّين كلّه وبدونها يبقى ما يقال لا علاقة له بالطرح الديني.

لذلك لا أقول كما يقول رجال الدِّين أنّ خصم الدّين يجب عليه أنْ يسكت ولا يمكن أنْ نطلب منه أنْ لا يبوح بأفكاره، فإن خصم الدّين لا يسكت ولا يمكن أنْ نطلب منه طلباً كهذا، بل أقول له: لا تكذب على الدّين وحاول أنْ تعترض اعتراضاً صادقاً. فمن المحتمل جداً أنّ خصم الدّين ليس هو خصماً للدِّين الحقيقي وإنّما هو خصمٌ للدّين الذي يفهمه هو وبالتالي فهو محقٌّ جداً، بل وربّما يفتش عن الدّين الحقيقي بالفعل فإذا عرفه آمن به، بيد أنَّ هذا لن يحصل وهو يكذب أو يخادع نفسه أو يتصوّر أنَّ ما يعرفه عن الدّين هو الدّين.

لقد جرّبت الكثيرين فظهر خلال النقاش معهم أنّ ما يعرفونه عن الدِّين هو في الواقع من خصائص الكفر ودهشوا حينما علموا أنهم متدينون من حيث لا يعلمون.

الخصم إذن . خصم الدِّين . قد لا يهاجم في واقع الأمر الدّين الإلهي نفسه، بل يهاجم معتقدات بديلة للدّين متلبسة به زوراً، ولا أعني بذلك أنّه لا يهاجم حكماً شرعياً

مثل تعدّد الزوجات أو الحجاب أو شهادة المرأة وميراثها نصف ميراثه أو قطع يد السارق.

بل أعني أنّه يهاجم هذه التشريعات من حيث هي أحكام لها علل مفسّرة في ما فسّره الرجال لأحكام الدِّين وأسبابه وعلله. وهذه التعليلات للحكم هي حكم آخر مضاد لحكم الله وليست هي من الدِّين في شيء.

ذلك إنَّ تعليق القبول بالحكم الإلهي على القبول بالحكم العقلي هو المشكلة التي عالجها الدّين وليست هي علاجاً لفهم الدِّين!!.

فانتبه لهذه العبارة التي ذكرتها لك الآن.. فإن جوهر الدِّين يتمثّل في هذه القضية الغائبة عن الأذهان، والمراجعة بصددها والردّ على الدِّين هو ردّ بالمطلوب. إنّه مصادرة مضحكة.

بيد أنَّ هذه المعالجة قد ترسّخت في الأذهان بفضل رجال الدّين،إذ لم يفتئوا يحاولون تبرير الحكم الإلهي ليكون مقبولاً من الناحية العقلية!. وهذه العملية هي دينٌ آخر لا علاقة له، بل هو مناقض للدّين الإلهي.

ذلك إنَّ فكرة الكفر تكمن أصلاً في هذا الشرط! فالدّين يطرح فكرة العلاقة مع الله على أنها علاقة عبودية وذلّ وتسليمٍ قهريٍّ بالحكم الإلهي، وليست هي علاقة ندٍّ

مع ندّه. ولذلك فإن المرء بمجرّد أنْ يضع شرطاً مسبقاً لقبول الحكم الإلهي فإنّه يكفر في تلك اللحظة لأنّ العلاقة مع الله تستلزم القبول قبل معرفة العلّة وبغير هذا الشرط، إذ لو صحّ ذلك لأصبح الله واحداً من المخلوقات. فأنت لا تقبل من المخلوق حكماً إلاّ بعد الاقتناع به فإذا فعلت ذلك مع الله فما الفرق بين الإله وبين المخلوق؟

إذن يتوجّب على أبي زايد وصادق جلال العظم وشحرور وسلمان رشدي أنْ يلغوا كلّ ما كتبوه. فان كلّ ما كتبوه هو مصادرة وفق الطرح الدّيني، وعليهم أنْ يبدءوا بنقد الدِّين من هذه النقطة وانطلاقاً من الأطروحة الدينية نفسها لا من مفاهيمها عند الرجال وأعلام الفكر.. فإنهم يتحدّثون عن دينٍ لم ينزل به وحيٌّ ولم يذكره رسولٌ من الرسل مطلقاً. عليهم أيضاً أنْ يلغوا فهمهم الخاص عن الدّين لأنّ هذا الفهم لا يخرج عن دائرة الفهم الرجالي بأيّة حال.

فإذا قلتَ: كيف يكون هذا معقولاً؟ وكيف يمكن للمرء أنْ يؤمن بشيء بقطع النظر عن حسن هذا الشيء وتمريره على العقل لقبوله؟

أقول: هذا هو الأساس في الدِّين كأطروحةٍ كلّيةٍ. **فالتسليم بقبول الحكم الإلهي سابقٌ على الفهم بهذا العموم، وبعد ذلك يأتي تعقّل الأحكام الفرعية والتفاصيل.**

السؤال هو: هل تقبل حكماً إلهياً قبل أنْ تعرف ما هو بشرط أنْ تعلم بالطبع أنّه حكمٌ إلهيٌّ قطعاً؟ أم أنّك ستقول: أرى فإن أعجبني أقبله وإن لم يعجبني لا أقبله؟

في الاحتمال الأول، فالمرء يعدُّ مؤمناً بالفعل وإن لم ينفّذ أي حكم إلهي، بل حتى لو كانت أعماله معاصٍ مخالفةٍ للشرع، وفي القول الثاني فإنَّ المرء يكفر فوراً وإن لم يكن له ذنبٌ من الذنوب التي نعرفها.

إذن يبدأ الاختلاف بين الاتجاهين قبل معالجة النصّ:

فالذي يقبل الحكم الإلهي فإنّه يحاول تعقّل الحكم الشرعي التفصيلي وإذا لم يتمكن فإن ذلك لا يؤثر على قبوله الحكم.. كلّ ما يفعله هو أنّه يسير في خط التعقّل ليبلغ الدرجة التي يتمكّن فيها عقله من كشف أسرار الحكم وعلاقاته بالأشياء، فتزداد معارفه. وهذا هو جوهر التناقض الظاهري بين الحكم الشرعي والعقل. فالعقل متخلّفٌ جداً، ولكن فيه قدرة كامنة على أدراك العالم كلّه، لأنه سُخِّر له السموات والأرض وما فيهما، ولا يوصله إلى

هذه القدرة الكاملة إلاّ تعقّل الحكم الشرعي، ولن يتعقّل الحكم الشرعي حتى يسلِّم في البدء بالحكم الإلهي بغير شرط[1].

أما الآخر الذي يقول: لا أقبل.. بل انظر فإن أعجبني قبلت وإن لم يعجبني أرفض ولا أقبل، فهو كافرٌ مسبقاً، بل هو قد ألغى الحكم الشرعي فورَ سماعه به فأنّى له بتعقّله؟. ذلك لأنه حيث لا يمكنه تعقّل الحكم يرفض، وحيث يعقله يقبل وكأنه بلغ الحدّ الأعلى للتعقّل وأدراك العالم. ففعله هو فعل الجاهل المستكبر.

لذلك فإن هذا الشخص لا بدّ أنْ يؤمن ببعض أحكام الدّين التي تعجبه ويكفر ببعضها الآخر. ولكن النصّ القرآني أكّد مراراً أنَّ من يكفر بواحدٍ من الأحكام فقد كفر بالجميع!. وهذا الحكم هو لبّ التوحيد وجوهره لأنّ عدم قبول الواحد لم يحدث إلا بسبب رفض المسلّمة الأولى وهي قبول الحكم الإلهي بلا شرط. فهو يعامل الله معاملة الندّ للندّ ابتداءً ويعتبره مثل المخلوق.. وبالطبع فإنه لا

(١) انظر التفصيل في كتابنا (البحث الأصولي بين حكم العقل وحكم القرآن). (المؤلف)

يستحق العذاب للجرأة على الله فإن الله عزيزٌ لا يُرام ولا تناله الأوهام فكيف تناله الأيدي والألسن والأفعال؟ .. إنّه يستحق العذاب لسوء أخلاقه.. فإنّ من يعتبر الله بعظمته مخلوقاً فتصوّر كيف سيعامل غيره من المخلوقين؟ إنّه طاغية سيئ الأخلاق جداً، ولذلك فان للكفر في النصّ القرآني مفهوماً أخلاقياً لا عقائدياً كما صوّره لك رجال الدّين.

قال تعالى:

(والذين يقولون نؤمن ببعضٍ ونكفر ببعضٍ أولئك هم الكافرون حقاً)

النساء آية ١٥١

فهذا تعميم لكفر من كفر ببعضٍ ولو كان حكماً واحداً من آلاف الأحكام.

وقال تعالى:

(والكافرون هم الظالمون) البقرة آية ٢٥٤

وقال تعالى:

(يرهقهما طغياناً وكفرا) الكهف آية ٨٠

فجعل الكافرين هم الظالمين، وهذا تعريفٌ لهم، ثمّ جعله بعد الطغيان لأنّ الكافر من الطغاة، ولأنّ من أنكر عظمة الله فقد أنكر كلّ فضلٍ لمن هو دون الله وظلم الجميع، فهو أشرس الطغاة طرّاً، ولذلك يتصاعد التصوير

في إرهاقهما فكأنه يقول لا يرهقهما طغياناً فقط، بل وكفراً لأنّ الكفر هو أعلى مراحل الطغيان ويفوق الطغيان في مدى الظلم.

من هنا قلنا إنَّ مصدر طغاة السياسة هم طغاة الفكر. وهؤلاء هم طغاة الفكر أمثال رشدي والعظم وأضرابهم.. فهل يمكن للمرء العاقل أنْ ينتظر الخلاص من طغاة السياسة على أيدي طغاة الفكر؟

فهؤلاء لم يذهبوا إلى النصّ الدّيني بعد تسليمٍ منهم بالحكم الإلهي ليتعقّلوه، ولو فعلوا لهداهم الله إلى ما خفي عن الناس. فإن الله يعطي من المعرفة وفتح أبواب العلم على قدر رغبة المرء وصدق سريرته. قال تعالى:

(والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم) محمد آية ١٧

وقال:

(وقال ربّكم أدعوني أستجب لكم إنَّ الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنّم داخرين) غافر آية ٦٠

فنحن لا نصدّق العظم ولا غيره حينما يدّعي أنّه حاول جاهداً فهم الطرح الدّيني وتعقّله فلم يتوصّل إلى نتيجة! وأنه وجده متناقضاً لا يصلح لإنقاذ العالم.. فإنّنا نجزم أنّه لم يطلب من الله ولا مرّة في حياته أنْ يهديه..

هل نكذّب الله ونصدّق هؤلاء؟ بل هل نكذّب أنفسنا بعد إنْ هدانا الله ونصدّق هؤلاء؟

إنَّ العلاقة مع الله تعالى هي تجربةٌ ذاتيةٌ، ولذلك فإن كلام العظم لا يقنّع العجائز الأميات في أرض الله لأنّ لهنّ تجربتهنّ الذاتية مع الله ويشعرن بيقين تامٍ إنَّ ما يقوله العظم . لو أوضحه شخصُ لهن . مجرّد هراء!

فتصوّر إذن مدى الغفلة والذهول الذي أصاب هؤلاء بسبب غرورهم.. فإن العلم لا علاقة له بالأيمان مطلقاً سوى إنَّ العلم حدٌّ مضاف، فهو يزيد في الإيمان مثلما يزيد في الكفر.

ومع ذلك فإنّي أؤكدّ إنَّ هؤلاء لا علم لهم أيضاً.. فلا علم لهم باللغة ولا بالطبيعة ولا بالدّين، ولكن عندهم معلومات.. وهي شيء مختلف عن العلم، وفوق هذا فإن صاحب العلم قد يكون ضالاً. قال تعالى:

(أفرأيت من اتّخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علمٍ وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة، فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكّرون) الجاثية آية ٢٣

إلهٌ يشبه مخلوقاته!

هذا العنوان هو لإيضاح مسألة تتعلّق بعلم الله تعالى لاحظتها عند مطالعة كتاب شحرور المسمى (الكتاب والقران . نظرة عصرية). وهي لم تفاجئني قط، إذ اعتدت على ملاحظة آلهة كثيرة من هذا النوع، ولكن الذي فاجأني هو أنَّ مؤلف الكتاب هو مهندس حسب ما كتب على الغلاف، بل حائز على دكتوراه في الهندسة.

المؤسف أنَّ المهندس هذا قد وقع في مغالطةٍ علميةٍ كان قد وقع فيها الجميع فلاسفةً ومتكلّمين وفقهاء ومتصوفة وعرفانيين ومتخصّصين في الفلسفة وأكثر الخلق. ويمكن القول إنَّ الذين لم يقعوا فيها هم قلّة فقط تشتمل على الأنبياء والرسل والأولياء (ع) فقط وعددٌ قليلٌ ممن أقرّ بضرورة وجود الفارق اللانهائي بين الخالق والمخلوق.

ولست هنا بصدد عرضٍ ونقدِ ما قيل في هذه المسألة، فقد ذكرت عنها وحولها شيئاً كافياً في كتاب الحلّ الفلسفي، لكني أريد فقط أنْ أنبّه المهندس إلى مغالطته الكبرى في علم الله، ومغالطته الأخرى الصغرى المتعلقة بالزمن واللتين لم ينتبه لهما.

ذكر شحرور الكثير من الآيات الدّالة على علم الله الإحاطي وبالتالي فهو علم بلا أدوات فيزيولوجية ولا استعمال حواس، واستنتج من ذلك إنَّ علمه (كامل)، ومن جهة أخرى فإنه لا يحتمل شريكاً كامل العلم معه، كالضوء الذي لا يحتمل وجود شيء بنفس السرعة حيث يتحول إلى ضوء ويفقد صفته الأولى.

والى الآن . وبغض النظر عن صحّة هذا المثال . فالناتج مقبول لصفات الله تعالى. ولكن انظر ماذا فعل بعد ذلك:

تسائل وهل علم الله يقيني أم احتمالي؟ وأجاب أنّه الاثنان معاً[1].

وفي هذه اللحظة فقد تناقض مع المسلّمة الأولى وهي كون علمه (كامل). فإن وجود جزء احتمالي فيه يدلّ على عدم إكمال هذا العلم فكيف قال بالكمال وبالعلم الاحتمالي؟

الكتاب والقران/ مُحَمَّد شحرور . ٣٨٥.

قلت إنَّ هذه المسألة وقع فيها الجميع باستثناء الأولياء (ع). فإن العقول لا تدرك أصلاً ما هو غير مخصّص لإدراكها كما سأوضّحه قريباً.

ذلك إنَّ عقل الإنسان مصممٌ لإدراك الموجودات كلها بالفعل، وأنا أؤيد ما قاله المؤلف بهذا الصدد، بيد أنّه مثل الجميع ينسى أنَّ الله ليس من هذه الموجودات حتى يمكنه إدراك علمه أو طبيعة هذا العلم فيضع له قانوناً، لأنّ هذا القانون محكوم بالموجودات وهو جزء من قوانين العالم وهو قانون العلّية.. ولذلك يستحيل وضع حل فلسفي يجمع بين علم الله وحرّية الإنسان ويكون فيه علم الله بما سيكون مطلقاً مثل علمه بما كان وفي نفس الوقت يقوم الحلّ الفلسفي بتفسير علم الله!!

إنَّ هذه المتطلبات متناقضة ومستحيلة كوجود شريك لله.

يقول المهندس: (لو كان يدخل في علم الله منذ الأزل ماذا سيفعل زيدٌ في حياته الواعية وما هي خياراته التي سيختارها منذ أصبح قادراً على الاختيار إلى أن يموت.. فلماذا يتركه يفعل ذلك؟) يعني يفعل المعاصي مثلاً، ويدّعي أنَّ ذلك سيدخلنا في اللف والدوران وأن علمه

المطلق بما يفعله زيد لا يبقي اختياراً لزيد، وإنّما يجعله ضرباً من الكوميديا الإلهية..!!

أقول: هذا صحيحٌ جداً.. ولكن هذا الذي يتحدّث عنه المهندس ليس إلهاً، بل عقلٌ يدرك العالم إدراكاً كاملاً فقط!

إنَّ الإله أيّها المسكين أكبر.. أنّه دوماً أكبر! أنّه أكبر من كلّ ما تقول ومن كلّ ما قيل وما سيقال. وباختصار أنّه أكبر من أنْ تحدّد صفاته جميع الكائنات التي أوجدها هو بعد إنْ لم تكن، إذ كيف يُحسن اللاشيء واللاموجود حقيقة وصف الوجود الحقيقي الأزلي؟

لكنّي سأناقشك من النواحي الهندسية فقط ولنترك المنطق الأرسطي وعلم الكلام!

ألست تقول إنَّ الله أوجد العالم بعد إنْ لم يكن؟ أم أنّك لا تتصوّر أنْ يكون الإله بلا عالم ومخلوقات؟ إنْ كنت تذهب إلى الثانية فلا كلام معك:

أولاً لأنّ الذي تتحدّث عنه ليس الإله الذي أعرفه والذي يقول أنّه خلق السموات والأرض وهي عندك كلّ الموجودات! وثانياً إنَّ هذا الإله سيكون مقهوراً على وجود عالم معه دوماً بحيث لا يمكنه أنْ يستغني عنه! وبالتالي فهناك إلهان وليس إلهٌ واحدٌ.

لكنـي أعتقد أنّـك تـذهب إلـى الأولـى لأنّـك قلـت أنـه واحد لا يتعدّد ولا يشاركه كمال العلم واحد آخر.

إذن فالإلـه الـذي تتحـدّث عنـه فعـلاً هـو الـذي خلـق العالم بعد إنْ لم يكن هناك عالم، وإذن فهو خارج الزمان والمكان وغير مقيّد بهما مثل سائر الموجودات!

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لا يعلم ماذا سيفعل زيد منذ الأزل؟

بلى .. أنّه يعلم بكلٍ ما سوف يكون منك ومن كلّ مخلوق، بيد أنّـه لا يعلم ذلك بقانون العلّية حتى ينتظر وقوع الحدث فيعلم به كما هو الحال في المخلوقات التي يحكمها الزمان.. فإن منشأ المغالطة هو عنصر الزمان لا غير، وهو تعالى خارجٌ عن قيد الزمان!

أما كيف يمكن تعقّل هذا النوع من العلم، فهذا هو مربط الفرس كما يقولون!!

لأنّـك إذا تعقّلـت هـذا العلـم خرجـت أيضـاً مـن حـدّ الخلق وأصبحت إلهاً آخر وهو محال.

فـالإقرار بـه تعـالى مـع اليقين بوجـود هذا النـوع مـن العلم هو الإقرار بكونك مخلوقٌ وهو الخالق، وألاّ لم يبق فرقٌ بينك وبينه!

ذلك هو المأزق الذي وقع فيه الفلاسفة والمتكلمون والمتصوفة، لكن من المحال أنْ يقع فيه المنقّذ لشرط العلاقة مع الله!

كلّ هؤلاء جعلوا الله (موضوعاً) للبحث من غير أنْ يحدّدوا نقطة للتوقف. والواقع أنَّ الأديان التي بُعِثَ بها الرسل إنما جاءت كلها لإيضاح هذه النقطة التي يتوجّب على العقل التوقّف عندها. النقطة التي بها فقط يبقى منطقه عاملاً في حدوده الوجودية، وبها فقط يمكن التفريق بين الخالق والمخلوق.

وحينما لا يتوقف المرء عند تلك الحدود، فانه يكفر بمجرد التفكير في عبورها. فحاول إذن أنْ تتدبّر ما هو الكفر في القرآن لتتأكد من أنَّ الكفر هو هذه النّدّية مع الله، وأنّ الإيمان هو الإقرار بالعبودية والذلّ ووجود نقطةٍ للتوقّف!!

إنَّ الذي يعبر هذه النقطة يتوهّم في العبور لا غير لأنه في الواقع يرتكس ويتقهقر!

إنَّ الأولياء هم الذين عرفوا هذه المعادلة، وإنّ محاولة تجاوزهم والادّعاء بأنّك قد تأتي بعلم لم يدركه أحد من قبلك هو نوع من الغرور الفارغ، ولذلك سأذكر لك كلام أحدهم، فإنّه بهذا الذلّ والخضوع تمكّن من السيطرة

على الموجودات وأعاد الشمس أدراجها ليصلّي العصر في واقعةٍ ذكرها الأعداء والخصوم قبل الأصدقاء.. ذلك هو أمير المؤمنين علي عليه السلام.

فانظر ماذا يقول فإني سأذكر لك بعضاً من كلامه ليكون دليلاً لك على تدبّر آيات القرآن والتي تركت الكثير منها والتي تبدأ بلفظ (سوف) وسين الاستقبال وأخبار الجنة والنار وهي جميعاً من خيارات الأقوام والجماعات وليس الأفراد، والعلم بها هو موضوع البحث ولكنك أنكرته لاعتقادك بقدرتك على أنْ تعرف الله حقّ معرفته!

لكن عليك أنْ تعلم أنَّ حق معرفة الله هو في عبارة واحدة فقط (التسليم والإقرار بعدم القدرة على معرفته). وإذا كان هذا الإقرار ناتجاً عن علمٍ لا عن جهلٍ فهو منتهى العلم. سأذكر لك الآن فقرات من كلامه (ع):

(أول الدّين معرفته (أي الله تعالى)، وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة. فمن وصف الله تعالى فقد قرنه ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّأه ومن جزّأه فقد جهله ومن جهله فقد أشار إليه ومن أشار إليه فقد حدّه

ومن حدّه فقد عدّه ومن قال فيم فقد ضمّنه ومن قال علامَ فقد أخلى منه كائن لا عن حدث موجود لا عن عدم، مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصيرٌ إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحّدٌ إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده، أنشأ الخلق إنشاءً وابتدأه ابتداءً، بلا رويةٍ أجالها ولا تجربةٍ استفادها، ولا حركةٍ أحدثها، ولا همامة نفسٍ اضطرب فيها. أحال الأشياء لأوقاتها ، ولائم بين مختلفاتها وغرّز غرائزها، وألزمها أشباحها، عالماً به قبل ابتدئها، محيطاً بحدودها وانتهائها، عارفاً بقرائنها وأحنائها..)[1]

ففي هذا النصّ يظهر بجلاء افتراق الخالق عن المخلوقين، بينما كانت نتائج شحرور هي التشابه حيث قال: (فقد خلقنا الله أحراراً في اختيارنا ونحن بالنسبة له لسنا لهواً يلهو بنا والفارق هو أنّه كامل المعرفة وعليم

---

(١) نهج البلاغة / الخطبة (١) المسماة: ابتداء الخلق.

ونحن ناقصي المعرفة ومتعلمين لذا فهو حرٌّ وله تمام الحرية ونحن متحررون)[1]

فالإمام علي (ع) يقول لا تصفه وهو مصرٌّ على وصفه. هذا أولاً وأما ثانياً فإنّ حرية الاختيار لا تثبت من خلال مقارنة المخلوق مع الخالق، فهذه العبارات تنطوي على خلطٍ بين الحرية ولا عبثية الخلق مع مقارنةٍ سوفسطائية لعلمه تعالى مع علمنا وحرّيته مع حرّيتنا[2].

ألا ترى الإمام (ع) يقول (عالماً بها قبل ابتداءها)؟ فهو يعلم الحوادث منذ الأزل وقبل وجودها وحصولها، وليس علمه خاصاً بالماضي كما زعم المهندس حيث قال (إنَّ صيغ الآيات هي بالماضي أو الحاضر المستمر فقط)، فإنه ترك الاستشهاد بالآيات الدالة على علمه المستقبلي بالأشياء والوقائع وهي كثيرةٌ جداً.

وقد فاته أنَّ الماضي والحاضر والمستقبل سواء بالنسبة للخالق، والمخلوق هو المحدّد بهذه الأزمنة

---

(١) الكتاب والقران/٣٩١.

(٢) نرى إنَّ يطلع القارئ الكريم على موضوع الحرية في كتاب المحاضرات القصدية للمؤلف النيلي رحمه الله.

والأماكن وألاّ كيف اعترف بعلم الله الذي أحاط بكلّ الموجودات دفعةً واحدةً خلال الحاضر؟ أوليس المكان هو الآخر قيد من قيود المعرفة كالزمان؟. فالمطلق لا يخرج عن قيد ظرفٍ واحدٍ هو المكان دون الزمان، وذلك هو الأمر الذي غفل عنه المتكلمون والفلاسفة بطريقةٍ تثير العجب.

الفقرة الثانية من الخطبة ١٥٢:

(الحمد لله الدّال على وجوده بخلقه وبمحدث خلقه على أزليته وباشتباههم على أنْ لا شبه له، لا تستلمه المشاعر، ولا تحجبه السواتر لافتراق الصانع عن المصنوع والحاد عن المحدود والرب عن المربوب الأحد بلا تأويل عدد)

لقد كان الإمام علي (ع) يؤكد على تناقض الصفات الإلهية بحيث لا ينتج منها إمكان وصف الله تعالى إلا بما وصف نفسه، وهي صفات تختلف في مفهومها عن دلالتها اللغوية عند وصف المخلوق. فقوله لا تستلمه المشاعر يناقض قوله ولا تحجبه السواتر.. لأنّ غير المحجوب يتوجب أنْ تستلمه المشاعر ويمكن رصد صفاته.. ولكن هذا هو منطقنا والذي لا يعمل إلا في الموجودات أمّا خارجها وعند الحديث عن الله فيزول كلّ

منطق ويظهر التناقض ومبرره الوحيد أنّه إذا عمل منطقنا مع الله تعالى كما يعمل مع سائر الموجودات لم يكن الذي نتحدّث عنه إذن هو الله، بل مجرّد موجود كبيرٍ جداً أكبر من الموجودات كلها، ولذلك جاء بلام التعليل بعد هذه الفقرة لأنّ هناك إنكاراً متضمّناً عند السامع كأنه يقول: كيف لا تحجبه السواتر ومع ذلك لا تستلمه المشاعر؟ فيقول له: لافتراق الصانع عن المصنوع والحاد عن المحدود.

إنَّ الله هو الذي حدّد تلك الحدود الوجودية للموجودات وما عقلنا ومنطقنا كله إلا محدوداً بهذا الحدّ والوجود فلا ينطبق على الله تعالى لأنه هو الذي حدّد الحدود. فإذا تشابه مع المخلوق المحدود من أي وجه فقد صفة الحادّ والصانع والربّ وأصبح الذي نتحدّث عنه هو كائن غير الله..

والواقع إنَّ هذا هو المعنى الدقيق لصفة (العزيز) . فهو لا ينال بالأوهام ولا بالتصورات ولا بالخواطر فضلاً عن أنْ ينال بفعلٍ من الأفعال.

ومن ذلك شاهدٌ ذكرته مراراً لروعته وهو أنَّ الإمام علي (ع) سمع رجلاً يعقّب على قول المؤذن (الله أكبر) بالقول: الله أكبر من كلّ شيء! فقال الإمام (ع): إذن

حددته! وفهم الرجل المقصود بسرعة وسأل قائلاً: فكيف أقول جعلتُ فداك يا أمير المؤمنين؟ فقال: تقول الله أكبر من أنْ يعرف.

لقد درستُ الفلسفة من سقراط إلى كارل ماركس مروراً بكلِّ أكابر الفلسفة، وعندي اعتقادٌ راسخٌ إنَّ هذه العبارة لعلي بن أبي طالبٍ أكثر فائدة وأنفس من كلّ ما قاله الفلاسفة وأنها مفتاح للإجابة على كلّ إشكالاتهم المفتعلة التي أطالوا البحث فيها.

صحيح .. إنَّ حكمة واحدة تلغي مكتبات كاملة كما قال صديقي الذي يدرّس الفلسفة! ولكن المشكلة هي أنَّ الفلسفة لا زالت تبحث عن تلك الحكمة ولم تجدها بعد! والسبب وراء ذلك هو أنها لا تريد أنْ تجدها!!

الفقرة الثالثة: من الخطبة (١٨٦):

(ما وحّده من كيّفه، ولا حقيقته أصاب من مثّله، ولا إيّاه عنى من شبّهه، ولا صمده من أشار إليه وتوهّمه، كلّ معروف بنفسه مصنوع وكلّ قائم في سواه معلول، فاعل لا باضطراب آلة، مقدّر لا بجول فكرة، غنيّ لا باستفادة، ولا تصحبه الأوقات ولا ترفده الأدوات، سبق الأوقات كونه والعدم وجودُهُ والابتداء أزلُه..)

ومنها أيضاً:

(وإن الله سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتداءها كذلك يكون بعد فناءها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان عدمت الآجال والأوقات وزالت السنون والساعات فلا شيء إلا الله الواحد القهّار..)

أقول: إنَّ كلّ الاضطراب الفكري، بل والتناحر المذهبي والاعتباط اللغوي يرجع في النهاية إلى استكبار الخلق على الله تعالى وتجاوزهم حدودهم الوجودية، وكأن الإمام علي (ع) عالمٌ بما يؤول إليه الحال.

أكتفي بهذا ناصحاً المهندس أنْ يراجع كلام الأنبياء والأولياء والفلاسفة ويقارن مع النصّ القرآني قبل الزعم بأن الله لا يعلم بالوقائع المستقبلية، مع إقراره بأن دائرة الأنواء الجوّية تخبره حقاً حينما تقول: غداً ستكون زخات مطرٍ والرياح جنوبية..

تمّ الكتاب بحمد الله